

أبغدر كيون

البحث عن الذات

دراسة في الشخصية ووعي الذات



ترجمة

الدكتور غسان نصر



Bibliotheca Alexandrina



0148076

البحث عن الذات

دراسة في الشخصية ووعي الذات

تأليف
إبراهيم كركس

ترجمة
الدكتور، غسان حيدر
• مدرّس في كلية التربية - جامعة دمشق



المحتويات

رقم الصفحة

من المؤلف

	المقدمة : لغز « الأنسا » الإنسانية
٣	من الإجابات إلى الأسئلة
١٣	المجازيات والنماذج
٤١	القسم الأول : الشخصية في مرآة الثقافة
	الفصل الأول : علم نفس الشخصية التاريخي
٤٣	من الذات إلى الشخصية
٦٥	صورة الإنسان ونموذج الثقافة
٨٣	الفصل الثاني : التركيبة القديمة
١٠٧	الفصل الثالث : بين الإله والقبيلة
	الفصل الرابع : إكتشاف الفردية
١٣١	« الشعور بالشخصية »
١٤٧	معرفة الذات والاتصال الذاتي
	الفصل الخامس : « أزمة الإنسان » والخيار الاشتراكي
١٧٩	التحرر أم الإغتراب
١٩١	إنهيار «الأنسا» شبه الإلهية



المقدمة

لغز «الأنا» الإنسانية من الأجابات إلى الأسئلة

لقد تعلمنا كل الأجابات الممكنة
ولكننا لا نرى أين يكمن السؤال
١ . ماكليش

حدث ذلك وعلم النفس لم ينفصل بعد كتخصص مستقل ، بل كان قائماً كفرع من الفلسفة . أطل طالب السنة الأولى واجلاً في غرفة العمادة وقال متحدثاً إلى البرفسور الذي كان مغادراً : « اتعرف يا بروفيسور هناك مشكلة تفتقني) . - وما هي ؟ - قال البروفيسور (الذي كان من المشهورين في علم المنطق) - أحياناً يتخيل إلي أنني غير موجود » - « لمن يتخيل أنك غير موجود ؟ - دقق البروفيسور السؤال . - « إلي » أجاب الطالب بارتباك ولم يضيف إلى ذلك شيئاً وذهب مسرعاً . لقد بدا له ذلك السؤال تافهاً لدرجة أنه لم يجرؤ على متابعة الجدل ، غير أن ذلك الوضع الحرج من منظور المنطق قد لا يبدو كذلك من منظور الفلسفة وعلم النفس أو التفكير الصحيح .

ولو أنه قال بدلاً من « لمن يتخيل » أن يسأل « ماذا يتخيل ؟ » لبدأ

السؤال خال من المضمون . وقد يكون الفتي فَقَدَ الأحساس بوجود جسده ؟ أو أنه لم يحس بمشاعر انفعالية ويشعر أنه مثقل باللامبالاة واللاتفرقية ؟ . أو أنه يشعر أنه ليس موضوعاً ، بل هدف لفعالية شخص آخر ؟ أو أن القضية لا تكمن في الانفعالات ، بل في وعي عدم فائدة أو سرابية أو تفاهة وجوده ؟ .

إن أي حكم يعني سؤالاً ما يكون أقل أو أكثر تحديداً ، ولكن عندما يكون الحديث عن أشياء عامة جداً ، فإن مضمون السؤال لا يدق في أغلب الأحيان . إن الناس عندما يتجادلون في تحديد الذي يعتبر صحيحاً يحاولون الأجابة على أسئلة مختلفة دون التفكير ، بأنهم يتحدثون عن أشياء مختلفة .

إن هدفاً محسوساً بسيطاً مثل الكأس يمكن تحديده بطرق مختلفة انطلاقاً من المحتوى النظري أو التطبيقي . إضافة إلى ذلك فإن هذا يعتبر صحيحاً فيما يتعلق بمفاهيم مثل « الشخصية » « الوعي » « وعي الذات » ، ولا تكمن الأشكالية في عدم دقة مصطلحات العلوم الإنسانية بقدر ما تكمن في أن مختلف الباحثين منشغلون بجوانب مختلفة لاشكاليات الشخصية و« الأنا » الإنسانية .

ولكن أين يكمن اللغز ؟ لقد شغل السؤال - حول مصدر قوى الإنسان الإبداعية ، والجدلية ما بين الخالق والمخلوق ف . ت . ميخائيلوف^(١) واهتم ا . غ . سيركين باشكالية « الأنا » على أنها حامل وفي الوقت ذاته عنصر وعي الذات^(٢) .

(١) ميخائيلوف . ف . ت . لغز « الأنا » الإنسانية . موسكو ١٩٧٦ .

(٢) سيركين . ا . غ . الوعي وعي الذات . موسكو ١٩٧٢ .

وناقش د . ي . دوبروفسكي إشكالية « الأنا » على أنها عامل فعال
وتكاملي للواقع الذاتي^(٣) . أما علماء النفس ب . غ . انايايف ، ا . ن .
ليونيشيف ، ق . س . ميرلين ، ف . ق . ستولين .

ي . ي . تشينوكوفا ، ي . ف . شوروخوفا وغيرهم ينظرون إلى
الأنا على أنها أما نواة الشخصية الداخلية أو أنها بداية الوعي أو أنها تحاثة
الوعي الذاتي الفردي ونظام تصورات الإنسان عن نفسه . إن الاهتمام
البحثي لاختصاصيي علم الأعصاب موجه إلى إظهار أين وفي أية أقسام
المخ توجد آليات ضبط النفس التي تسمح للكائن الحي تمييز نفسه عن غيره
وتوفر استمرارية نشاطه الحياتي . إن اشكالية الأنا تتركز عند الأطباء
النفسيين حول تناسب الشعور واللاشعور وآليات الرقابة الذاتية (قوة
الأنا إلى آخره إلى آخره .

وانطلاقاً من الاشكالية الابتدائية وطرائق تقسيمها يتبدل معنى مفاهيم
مثل « الفرد » « الفردية » « التماثل » « الذات » « الشخصية » « الإنسان »
« الأنا » بالإضافة إلى اشتقاقاتها الكثيرة .

إن لغة أي علم - بغض النظر عن الاختصاص - أو على الأقل فيما
يتعلق بالعلم الإنساني - لا تنفصل تماماً عن لغة الحياة اليومية . ففي
مصطلحاتنا الأكثر عمومية هناك نماذج ومجازيات . (إن أية مجازية تعتبر
نقل المصطلح من نظام معين أو مستوى معاني إلى آخر ..) إن المجازية
إذا فسرت حرفياً تصبح بلا معنى فهي تقوم دائماً على الفهم وقدرة الفرد
على أن يشتق ذاتياً ويحلل ما ينتج عن هذه المجازية من تداعي أفكار ،

(٣) دوبروفسكي . د . ي . اشكالية التماثل . موسكو ١٩٨٣ .

ولا يمكن للمجازية أن تكون أحادية المعنى فهي تبني على مبدأ « كما لو أن » .

إن ذلك ينطبق على أكثر المفاهيم التجريدية أهمية في نظرية الشخصية . وإذا تركنا جانباً نماذج الصيغ الصريحة مثل صيغة هيجل « وحي الذات الشهوانية » وصيغة ماركس حول مقارنة الإنسان بالسلطة وصيغة كولي Cooley « مرآة الأنا » ولو حاولنا خدش نماذج إحدى نظريات الشخصية فإنه سرعان ما ستظهر المجازيات التي تنادي بأن الإنسان « الفرد » « الشخصية » « الذات » « الأنا » يتحدد كروح أو عالم أو كالة أو جسد أو مرآة أو أنه موقف أو دور أو قناع . وانطلاقاً من مجاز الانطلاق فإنه يمثل ذلك الفرد الذي « يسيطر » على ذاته وميزاته أو ذلك الهدف الذي يخضع لسيطرة القوى الخارجية والشهوات الذاتية وأحياناً إنه متفرد أو اجتماعي أو دائم أو متبدل .

إن المجاز الذي نحول إلى نموذج علمي يحفزُ نحو توجه معين في الأبحاث التي تسمح نتائجها بمقارنة الانتاجية الذاتية والقوة التفسيرية والقيمة التطبيقية لمختلف النظريات . غير أن مثل هذه المقارنة ممكنة فقط عند حسابان التكاملية المتبادلة لهذه النماذج - المجازيات . إن تحديد الشخصية كموقف اجتماعي لا يستثنى فكره ونموذج الإنسان - الآلة . (مثال ذلك كما في السيبرنيطيقا) .

لذلك سنبدأ في بحث الاشكالية ليس من التحديد السائد « للذات » و « الأنا » إلى آخره ، بل من تحديد الأسئلة الأساسية حيث تتطابق هذه الظاهرة في اللغة اليومية . ماذا يعني تعبير « أنا بالذات » .

إن كلمة « أنا » ضمير شخصي للمتكلم مفرد . يصف اللغويون

الضمائر على أنها كلمات تستخدم كبدايل للأسماء (إن الكلمة اللاتينية Pronomen) تعني حرفياً بديل الاسم وخلافاً لأسماء الإشارة « هذا » « ذاك » إلى آخره . التي تستخدم في مجالات مختلفة فإن الضمائر الشخصية تعني دائماً فاعل بالمعنى التحوي . فالضمير « أنا » يعني ضمير المتكلم « أنت » ضمير المخاطب يتميزان بشكل واضح عن ضمائر الشخص الثالث (أي ضمير المفرد الغائب) الشيء الذي يُنسب فقط إلى البشر . إن الضمائر ، أي موضوع اللغة وهما « أنا » « أنت » فقط يعتبران - خلافاً لضمير غير العاقل - فريدان متعاكسان : « إن الذي أحده به - أنت » ينظر إلى ذاته في مصطلحات « أنا » ويحوّل « أنا » الخاص بي إلى « أنت »^(١) .

غير أنه هناك - إضافة إلى « الأنا » الفردية - « الأنا » الجماعية . وانطلاقاً من الرغبة في التأكيد على ثانوية الأنا أي انثاق الوعي الفردي عن الجماعي - نجد أن البعض يقول أن الأنا قد اشتقت تاريخياً وتقوم على أساس « نحن » . وستطرق لاحقاً إلى الحديث عن كيفية تكون مفهوم « الأنا » ولكن فيما يتعلق بالضمير أنا « فإن مثل هذا الحكم خاطيء » . وفي تطور اللغة الطفلية وتطور اللغة تاريخياً تظهر « الأنا » قبل « نحن » ومن خلال الحوار في اشكالية أصل الضمائر الشخصية فإن تركيبة الـ « أنا » و « اللانا » قد سبقت منطقياً وتاريخياً تشكل ضمير « نحن » وعدا ذلك فإن كلمة « نحن » ليست أحادية المعنى : فهي « تعني صيغة الجمع من « الأنا » ، بل أما أن تكون صيغة ضمينة Inclusive أنا + أنتم أو أنا + هم (الصيغة الخارجية Exclusive) .

(١) بيتنيسنت . ي . علم اللسانيات العام . موسكو ١٩٧٤ . ص ٢٦٤ .

وفيهما يتعلق بحالات تبديل صيغة المفرد بالجمع (نحن السلطوية أو الكاتبية) فإن هذه الظاهرة قد تأخرت قليلاً . إن « نحن » الفردية ظهرت لأول مرة في القرن الثالث قبل الميلاد في أوروبا في وثائق الامبراطورية الرومانية التي كان يشارك في حكمها في ذلك الوقت اثنان أو ثلاثة حكام والذين كانوا يكتبون المراسيم بصيغة « نحن » . ومع قيام فردية السلطة فإن ضرورة استخدام هذه الصيغة قد انتفت ، لكنها أصبحت تقليداً : وفي اللغات الأوروبية أصبح الحاكم يصف نفسه رسمياً بـ « نحن » والمواطنون بدورهم يتوجهون بالحديث إليهم ومن ثم إلى المسؤولين الكبار بصيغة الجمع وليس المفرد . وفي وقت لاحق أصبحت هذه الصيغة صيغة احترام عامة^(١) .

إن صيغة « نحن » للكاتب - في الأدبيات العلمية قد انتشرت في الأونة الأخيرة من مصدرين . فمن جهة وكأنها تشير إلى صيغة المجهول وإلى موضوعية الحقائق المطروحة ، ومن جهة ثانية تستخدم - وقد أصبحت استمرارية لتقاليد اللغة الوعظية - كوسيلة لإنشاء الصلة النفسية مع المتلقين وجذبهم إلى جانب المتكلم . وعلى سبيل المثال أن تعبير « وهكذا فقد اقتنعنا » يعني أما أن ذلك لا يعبر عن رأي المؤلف وحده ، بل هكذا يعتقد الكثير من العلماء أي (أنا + هم = نحن) أو هذا يعبر عن رأي المؤلف والقراء (أنا + أنتم = نحن) .

ويبدو للوهلة الأولى أن قواعد الضمائر الشخصية لا تمت بصلة إلى الاشكالية الفلسفية « أنا » ، غير أن النصوص الفلسفية وغيرها تعكس

(١) مايتينسكي . ك . ي . الضمائر في اللغات ذات الأنظمة المختلفة . موسكو ١٩٦٩ . ص ١٥٦ .

بالضرورة منطقية اللغة التي كتبت بها . إن تاريخ المفاهيم مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخ الكلمة والصيغ النحوية . وعلى سبيل المثال عندما أراد وليام جيمس أن يحدد « أنا » كموضوع النشاط و « أنا » كهدف لادراك الذات استخدم صيغة لغوية جاهزة « للآنا » وهي ME (لي)^(١) .

إضافة إلى ذلك فإن الضمائر الشخصية لا تعبر فقط عن حالتنا الذاتية وموقفنا من المشاركين الآخرين في النقاش ، بل تعتبر أيضاً كمرآة صغيرة يعكس فيها نظام العلاقات الاجتماعية^(٢) . إن مدلولاتها وتاريخها دائماً وغطية .

وهكذا فإن الضمير الشخصي في اللغة الروسية « CAM » يشير إلى الشخص الذي يقوم بالفعل . إن مثل هذه الضمائر تُسمى ضمائر انعكاسية .. وصفية . أو انعكاسية .. توكيدية وذلك لأنها لا ترجع إلى شخص أو مادة محددة ، بل وكأنها تحلده وتشير إلى تجانسها ، رغم أنها بذاتها لا تحمل معلومات محددة معينة فإن غالبية الكلمات التي تستخدم في مختلف اللغات كأساس لتكونها تُعتبر الأسماء التي تشتمل على معانٍ مثل « الروح » « الرأس » « الجسد » « الصدر » « الوجه » « القلب » أن ضمير CAM أي أنا (والضمائر المشتقة منه في اللغات السلافية الأخرى ذات جذر سلافي وتحمل معنى « منفصل » « وحيد » قريب من ضمير SAMAS في اللغة الهندية القديمة والذي يعني « مستو » متشابه ومن Similis في اللغة اللاتينية ويعني متشابه إن كل هذه الكلمات انبثقت من كلمة Sem أي

(٢) في اللغات الروسية والألمانية والفرنسية لا توجد مثل كلمة لا لا بل يستخدم الضمير المستر ، وكلمة لا لا ترجم ، بل تفسر .

(٣) ليونتييف . T. I . ظهور وبداية تطور اللغة . موسكو ص ١٠٧ ١٩٦٣ .

« واحد »^(٤) من اللغة الهندو-أوروبية .

إن الضمائر الانعكاسية - الوصفية التي ظهرت على أساس الأسماء تندمج في صورة بادئات أو لاحقات في تركيبة كلمات جديدة كثيرة وفي بعض اللغات تكون إسمياً مستقلاً والمثال على ذلك كلمة *The Self* « الذات » التي انتشرت في اللغة الأدبية . إن كلمة « الذات » في اللغة الروسية *Camoct* التي حددها ف . دال على أنها « شخص » واحد ، « حقيقة لم تنتشر على نطاق واسع . وإن الكلمة الانكليزية *The Self* تترجم عادة بكلمة « أنا » ليست دقيقة كما لاحظ ف . م . ليبين^(٥) وفي اللغة الألمانية هناك نفس الحالة . إن الاسم *DAS Selbt* تكون في اللغة حسب النموذج الانكليزي في القرن (السابع عشر) ولكنه لم يستخدم على نطاق واسع . وفي اللغة الألمانية غالباً ما تستخدم كلمة (أنا - *Ich*) أو المشتقة منها *Ich* « الأنوية » وقد استخدم هذه الكلمة فيخته وهيفل وغيرهما . وفي اللغة الفرنسية لا يوجد مقابل يحمل نفس المعنى لكلمة الذات الروسية *Camoctu* ، وإن هذا المعنى تشتمل عليه كلمة *Moi* (أنا ولي أو *Sol* بنفسي ، لنفسي وذلك حسب البنية النحوية للجملة .

إن الدراسة غير المعقدة للضمائر الشخصية والانعكاسية تشير إلى أنه - رغم لفظيتها الواسعة - هناك في اللغات المختلفة مجموعة كاملة من العموميات النفسية اللغوية . إن « أنا » تعني دائماً الفرد ، أي الموضوع القائم بذاته ، القاعدي ، المرتبط بالروح ، أو الحامل المادي للنشاط الذي

(٤) قاموس . م . قاموس اللغة الروسية . موسكو ١٩٦٢ . مجلد ٤ . ص ٥٥٢ .

(٥) ليبين . ف . م . تفسير التحليل النفسي لبنية الشخصية ونظرية الذات الفرويدية الجديدة . مجلة شؤون فلسفية عدد ٦ . ص ١٥٣ ١٩٧٧ .

يكتسب واقعية الحياة في التعامل فقط مع شخص آخر أي « أنت » .
 إن تعبير « أنا نفسي » يبدو كتأكيد للتجانس : (أنا + أنا) ولكن
 عندما تلفظها شفتا طفل فإن تعبر عن تأكيد الذات والنزوع إلى
 الاستقلالية . إن « أنا » تعني دائماً إبراز نقيض الذات شيء ما مختلف أو
 شخص ما أمام شخص آخر (أنا = اللأنا) - (أنا = الآخر) (أنا -
 أنت) « أنا - نحن » « أنا - ملكي » « أنا - أنا » وتكتسب معنى معين في
 سياق هذا المعنى . وكلما كانت الإيجابية أكثر تجريدية يتناقض فيها « أنا »
 كلما كان التحديد أقل فيه ذاته . إن تركيبة (أنا - اللأنا) لا تحوي شيئاً
 سوى التأكيد على اختلافها عن غيرها وإبرازها من العالم المحيط . إن
 دراسة « الأنا » في سياق العلاقات مع الأفراد الآخرين تحوي مجموعة كاملة
 من المعاني : إن « أنا - الآخر » تفترض ليس فقط التفريق ، بل التأثير
 المتبادل القوي . إن « الأنا - نحن » تعبر عن الملكية ، المشاركة في شيء
 ما عام . إن (أنا - لي) تعبر عن موقف الكل من الجزء أو الموضوع من
 الهدف إن (أنا - أنت) للنداء والمخاطبة (أنا - الآخر - أنا - أنا) تعني
 المخاطبة الذاتية والحوار الداخلي مع الذات . إن « الأنا » إذا وجدت في
 غير سياق مفيد فإنها ستكون وبساطة بدون معنى .

المجازيات والنماذج

إن المفاهيم مثلها مثل الأفراد ، لها تاريخها ، وكما البشر
ليس بمقدورها مقاومة الزمن . إضافة إلى ذلك أنها
مثل البشر تحافظ على الحنين إلى صور الطفولة
س . كيركيغور

إن اشكالية « الذات » هي إحدى جوانب السؤال المتعلق بجوهر
الإنسان . لكنها ، من حيث المبدأ تعالج الكثير من المسائل وتقصد بذلك
خاصية النوع الإنساني واختلافه عن الحيوان ، وكذلك التجانس
الانطولوجي للفرد (أي أنه سيقى كما هو في الظروف المتبدلة إلى آخر
حياته) . وكذلك ظاهرة وعي الذات وعلاقته بالوعي والفعالية أو في نهاية
الأمر بحدود النشاط الفردي (ماذا يستطيع الفرد أن يقوم به وبماذا يرتبط
ذلك إن ذلك محفزٌ ويمتدز بقانونية الاختيار) ورغم أن كل هذه الأسئلة
مرتبطة فيما بينها ، إلا أن تناسبها وأهميتها ليسا متشابهين في مختلف
النظريات الفلسفية .

(١) الانطولوجيا = *Ontology* علم الوجود والطبيعة .

إن اشكالية «الأنأ» بالنسبة لديكارت هي وقبل كل شيء وعي الذات . وليست مصادفة أن تكتب « تأملات عن المنهج » بلسان ضمير المتكلم وتبتدىء بترجمة ذاتية ذهنية للكاتب وهي تؤكد حقها في « أن يطلق كلفاً على الآخرين من خلال نفسه »^(٢) ولكنه لاحقاً يتبدل وصف «الأنأ» الفردية والتجريبية بتحليل الفرد المفكر بشكل عام .

ويجيب ديكارت على سؤال « ماذا تعني الأنأ ؟ » بقوله « شيء يفكر » إن التفكير حسب رأي ديكارت ليس عملية تجريدية منطقية بحتة . إن الشيء الذي يفكر الذي يشكك ويفهم ويؤكد وينفي ويرغب ويرفض ويتصور ويشعر^(٣) ، ما الذي يدفع بالفرد إلى التفكير بطبيعة «الأنأ» الخالصة واعتبارها مرتبة روحية خاصة ؟ .

وإذا اعتبر ديكارت فكرة «الأنأ» موروثة فلأن أنصار المذهب الحسي *Sensualism* الانجليز يرون في ذلك اشكالية . إن جون لوك - الذي عالج مفهوم الشخصية - لم يبدأ - من قبيل المصادفة - من سؤال لماذا « لا يستطيع المخلوق المفكر » العاقل أن يرى نفسه ، إنه ذاته ، ذلك المخلوق المفكر في مختلف الأزمنة والأمكنة^(٤) . ويتأمل لوك إن الإنسان يمكن أن يفقد جزءاً من جسده وأن يستبدل مهنته بأخرى وأن يكون ثملاً أو في حالة صحو ، ومهما يكن فإنه يشعر نفسه بإصرار شخصية واحدة . هل هذا قانون ؟ نعم يجيب لوك . لأنه من خلال هذا التبدل

(٢) ديكارت ، ر . المؤلفات المختارة . موسكو . ص ٢٦٢ . ١٩٥٠ .

(٣) المصدر السابق ص ٣٤٥ .

(٤) لوك جون . مؤلفات فلسفية مختارة في مجلدين . موسكو مجلد ١ . ص ٣٣٨ . ١٩٦٠ .

تتم المحافظة على استمرارية ووحدة الوعي وبالنتيجة فإن « الأنا » مرتبطة بالوعي . الأنا هو ذلك المفكر العاقل ، (ليس المهم من أية مادة يتألف هذا الجوهر روحياً كان أم مادياً ، بسيطاً أم معقداً) الذي يشعر أو يعي السعادة أو الألم وقادراً أن يكون سعيداً أو تعساً وكلما كان مهتماً بذاته كلما تحدد هذا الوعي^(٥) .

غير أن « الاهتمام بالذات » يفترض ليس وجود الوعي ، بل وعي الذات . ومن هنا تبرز اشكالية أصل « فكرة الأنا » ليس من منظور تجريبي - معرفي بل سيكولوجي . وبما أن كل الأفكار تستقل من الأحساس أو الارتكاس فإن وعي الإنسان لوجوده يكون بالحدس وذلك لأنه لا يوجد شيء أكثر صحة من الوجود الفردي . غير أن ذلك الذي يتشابه مع « الأحساس الداخلي » - من أجل أن يصبح حقيقة واقعة - يجب أن يكون موضوع الوعي والارتكاس . وقد اعتبر ديكارت أن الروح من حيث أنها غير مادية « يُسهل معرفتها أكثر من الجسد »^(١) وعلى العكس يؤكد جون لوك أن الأفكار الارتكاسية مشتقة من التجربة الحياتية حيث يبدأ الناس - عندما يصبحون راشدين ويكتسبون معارف عن العالم الخارجي - بالتفكير « بشكل جدي فيما يحدث بداخلهم ، والبعض الآخر لا يفكر البتة »^(٢) .

ومن منظور المذهب الحسي لا يمكن بلوغ التماثل الحسي للشخصية ، بل يجب الإيمان بها بشكل مجرد ، ويقول هيوم بهذا الصدد « لا توجد في

(٥) المصدر السابق ص ٣٤٧ .

(١) لوك جون . المؤلفات الفلسفية المختارة في مجلدين . مجلد ١ ص ٣٤٧ .

(٢) ديكارت . ر . المؤلفات المختارة ص ٢٧٣ .

الفلسفة مسألة أكثر غموضاً من مسألة تماثل وطبيعة ذلك المبدأ الموحّد الذي يكوّن الشخصية ، أي (PERSON) ، ونحن لا نستطيع أن نفسر هذه المسألة بواسطة أحاسيسنا فحسب ، بل على العكس علينا اللجوء إلى المتألفيزيقية العميقة لكي نقدم إجابة مقبولة ، وأما في الحياة اليومية فإن هذه الأفكار حول الأنا والشخصية لا يمكن - كما يبدو - أن تكون دقيقة ومعددة^(٣) وحسب ما يرى هيوم فإن التماثل هو صفة للعقل الإنساني و«الأنا» الحسية هي من نسج الخيال (.) إن المسائل الدقيقة والمتعلقة بالتماثل الشخصي لا يمكن حلها أبداً ويجب النظر إليها على أنها إشكاليات نحوية إن لم تكن فلسفية^(٤) .

وإذا لم يكن للشخصية تماثل داخلي ، فإنه لا يمكن أن يكون هناك مفهوم الذات ونموذج «الأنا» عندما أسبر غور شيء ما بشكل غامض ، ألا وهو الأنا - كتب هيوم - فإنني دائماً أواجه ذلك الإدراك الواحد للذات والبرودة ، والنور والظلام والحب أو الكراهية ، الألم أو اللذة . ولم استطع أبداً اصطياد أنا الذات وكأنها تهاب المبركات ولا استطعت ملاحظة أي شيء ما عدا ادراكها^(٥) إن تشاؤمية مثل هذا الاستنتاج لم يستطع إلا أن يحس به هيوم الذي يعترف «أنا ما يثير فيه الملح هو الوحدة القاتلة» التي تعتمد على نظامه الفلسفي^(٦) وإلى الآن لم يجد مخرجاً من هذا المأزق . ويعاني من هذه الصعوبة فلاسفة حسيون آخرون . مثل كوندلياك

(٣) لوك جون . المؤلفات الفلسفية المختارة في مجلدين مجلد ١ . ص ١٣١ .

(٤) هيوم . د . في مجلدين موسكو . مجلد ١ ص ٢٩٩ .

(٥) المصدر السابق ص ٣٧٧ .

(٦) المصدر السابق ص ٣٧٧ .

الذي يستمد وعي «الأناء» من محصلة الأحاسيس الذاتية المخزنة في الذاكرة . وفي الفصل الأخير من كتابه « تفسير الأحاسيس » نجلده يجبر ستاتوبا - التي تعني العالم وذاتها بواسطة مختلف الحواس - للاعتراف بأن أية محصلة للأحاسيس الذاتية لا تقدم معرفة حقيقية « أنا أعرف أنها (أي الاحساسات الذاتية - المترجم) - تخصني وحدي رغم أنني لا أدرك ذلك ، فأننا أرى نفسي وانحس نفسي ، وبكلمة أخرى - أشعر بنفسي لكنني لا أعرف ما أنا وإذا اعتبرت نفسي من قبل صوتاً أو مذاقاً أو رائحة فإنني الآن لا أعرف ماذا يجب أن أعتبر نفسي » (٧) .

وفي معرض بحثهم عن مخرج من هذا التناقض ينزع الفلاسفة إلى كلية الجسد البشري . وإذا كانت التحديدية الجسدية - حسب رأي لوك - لا تمت بصلة إلى التماثلية الشخصية فإن ليبيتس يؤكد إن الاءا البشرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً « بالجسد المنظم بشكل صحيح والمأخوذ في لحظة معينة ، والمحافظة على التنظيم الحيائي بفضل تبدل الأقسام الأساسية المختلفة المرتبطة به » (١) .

ومن جهة أخرى تصاغ اشكالية التماثل الشخصي في مصطلحات جمالية - وجودية . ولنتذكر هنا مقولة باسكال المشهورة « ماذا تعني «الأناء» . عند النافذة يقف إنسان ينظر إلى المارة ، هل استطيع القول وأنا أمرٌ بمحاذاته إنه اقتراب من النافذة لكي ينظر فقط ؟ كلا لأنه يفكر بي هكذا بلا هدف فحسب . وإذا أحب الناس أحداً ما أنه جميل الشكل فهل يمكن

(٧) المصدر السابق ص ٣٧٩ .

(١) ليبيتس . ج . ف . تجارب جديدة حول العقل الإنساني - موسكو - لينغراد ص ٢٠٤ . ١٩٣٦ .

القول أنهم أحبه هو بالذات ؟ كلا فإذا تركت الإنسان على قيد الحياة فإنها تقتل جماله وتقتل في ذلك حب الناس لهذا الإنسان . أما إذا أحبو عقلي أو الذاكرة فهل يمكن القول في هذه الحالة أنهم أحبوني ؟ كلا لأنني يمكن أن أفقد هذه الميزات دون فقد ذاتي . فأين عندئذ تقع هذه الأنا إذا لم توجد في الروح أو الجسد ؟ ومن أجل ذلك ماذا يجب أن نحسب الجسد أم الروح ، إذا لم نحسبها من أجل خواصها ، رغم إنها لا يؤلفان « الأنا » الخاص بي الذي يستطيع أن يكون بدونها . وهل من الممكن إن نحسب الجوهر المجرد للروح الإنسانية بغض النظر عن خواصها ؟ كلا لا يمكن ، ولكان هذا غير عادلاً . وهكذا فإننا لا نحسب الإنسان ، بل خواصه . وإننا هنا لن نهزم من أولئك الذين يطلبون أن نحترم الإنسان بسبب موقعه الوظيفي أو مرتبته ، وذلك لأننا دائماً نحسب الإنسان من أجل صفاته التي يحوز عليها لفترة طويلة^(٢) .

إن ما يلقى بأسكال ليس الإنسان الذي يعي خواصه ، بل في أي شيء تتجلى وما هي القيمة التي تمثلها فرديته ، وهل عليه أن يفرح ذاته أو ينجح بسببها . وإذا كانت معايير التقييم الذاتي عنده مشتقة من آراء الآخرين فإنها آنية وغير مضمونة مثلها مثل الأحاسيس الذاتية الجسدية . لا تتكشف وحدة واستمرارية الوعي الذاتي في خواص « الأنا » التجريبية ، بل في تلك الأسس الأخلاقية التي يحملها الإنسان والتي يتفادها في أفعاله .

إن التثاقل الأخلاقي للشخصية - حسب رأي ليبيتس - هو البعد

(٢) لاروشفكو . ف . دي ماكسيم . وباسكال . ب . الأفكار . لا بروير . ج . موسكو ص ١٦٥ . ١٩٧٤ .

الثالث الخاص بـ «أنا» (إضافة إلى التماثل الجسدي ووعي الفروق الخاصة به عن الآخرين) - الذي يظهر بفضل وعي الموضوع (الفرد) لأفعاله الذاتية وما يترافق معها من عقوبات وثوابات إن قدرة فهم جوهر الأفعال المنفذة وتبني المسؤولية تجاه ذلك ، تحول الشعور إلى وعي^(٣) .

كيف يمكن التوفيق ما بين الواجب الأخلاقي ووعي الذات التجريبي ؟ . إن كانط قد لاحظ أن مفهوم «الأنا» متناقض لأن وعي الذات يتضمن ثنائية «الأنا» (١) - الأنا كموضوع للتفكير (في المنطق) التي تعني «الأنا» الخاصة . «الأنا الخالص الارتكاسية» والذي لا يستطيع قول شيء أكثر من ذلك . لأنه تصور بسيط تماماً^(٢) - الأنا كهدف للادراك أي الاحساس الداخلي ، الذي يتضمن تنوعاً في التحديدات التي تجعل من التجربة الداخلية شيئاً ممكناً^(٤) .

لكن مفاهيم «الأنا» السيكولوجية والمنطقية لا تعتبر مكونات بنوية للشخصية . إن السؤال هل يحافظ الإنسان على تماثلته من خلال وعيه لروحه - والذي اعتبره هيوم بحاجة إلى الحل ، يعتبره كانط تافهاً لأن «الإنسان يستطيع أن يعي هذه التغيرات لسبب واحد وهو أنه يعتبر نفسه في حالات مختلفة ذات الموضوع»^(٥) .

إن تقسيم الوعي ووعي الذات هو من أهم صفات تفوق الإنسان على الحيوانات «إن الحالة التي تفيد بأن الإنسان يستطيع امتلاك تصور عن «الأنا» الخاص به ترفعه دائماً إلى ما فوق المخلوقات الأخرى التي تعيش

(٣) لينيس . غ . ف . تجارب جديدة حول العقل الإنساني . ص ٢٠٤ - ٢٠٦ .

(٤) كانط . ١ . في ستة مجلدات موسكروم ٦ . ص ٣٦٥ .

(٥) كانط . ١ . المصدر السابق ص ٣٦٥ .

على الأرض . وبفضل ذلك أنه « الشخصية » وانطلاقاً من وحدة الوعي من خلال كل التبدلات التي تعصف به فهو يبقى نفس الشخصية أي أنه بذلك مخلوق الذي يتميز من حيث مكانته وكرامته عن الأشياء مثل الحيوانات غير العاقلة التي يمكن التعامل معها والتحكم بها كما يحلوه .^(١) إن وعي الذات - حسب رأي كانط - هو مقدمة ضرورية للاطلاق والمسؤولية الأخلاقية .

يبد أن « المحكمة الداخلية » الذي يشكلها الضمير ضد الإنسان تفترض وجود نموذج شخص آخر ، إضافة إلى نماذج الأنا الخاص به في الوعي . إن الشخص الآخر « يمكن أن يكون حقيقياً أو خيالياً وهو ما يخلقه العقل لذاته »^(٢) . وهكذا فإن اشكالية « الأنا » تتخطى حدود التناسب المعرفي ما بين الوعي ووعي الذات ، وتكتسب جانباً قيمياً وأخلاقياً - اجتماعياً . وحتى في أصباق وعي الذات لا يستطيع الفرد أن لا يخرج عند حدود فرديته ، وشاء أم كره عليه أن يقيم التناسب ما بين سلوكه وآراء الآخرين وبين المطلق الذي يكمن خارجه إلا وهو القانون الأخلاقي . وهكذا تبرز في المقام الأول جدلية التداخل المتبادل ما بين العام والخاص .

والفرد من جهة - حالة متكررة للعام وهو الفرد المتفرد الذي تشمل فيه خواص النوع العامة . إن هذه الفكرة بالذات تندرج في المصطلح الشائع في علم النفس وعلم الأحياء الحديثين : « الخصائص الفردية » (أي خواص النوع ، أما الفروق الفردية ، أي جوهر الفروق في درجة

(١) كانط . أ . في ستة مجلدات . ص ٢٥٧ .

(٢) كانط . أ . في ستة مجلدات . مجلد ٤ . قسم (٢) ص ٣٧٧ .

اظهارها . ومن جهة أخرى يعرف علم الألفاظ منذ القرون الوسطى الفردية ، أنها جوهرية (في الذات - الحياة) ولا تخضع للتقسيم *In-dividuo* (= لا يقسم) ولا تتحول إلى خواص عامة ونوعية (أي مرتبطة بالتنوع) وبالتالي لا يمكن التنبؤ بها أو التعبير عنها .

إن المثالية الألمانية الكلاسيكية - وهي تنقل التأكيد على وعي الذات الذي تبرز فيه « الذات » كهدف إلى النشاط الأبداعي - تثبت « الأنا - في الذات » الجوهري على أنها فاعلة نشيطة .

إن « الأنا » عند فيخته هي موضوع شامل للنشاط الذي لا يعي فحسب ، بل ويفترض ويبدع من نفسه العالم المحيط به الذي يعرف سلبياً على أنه « الأنا » إن هذا التعريف قد أبرز أهمية البداية الذاتية للنشاط ويلقي الضوء على جوانب الاشكالية (مثل المناشط العمومية الأساسية للفرد) التي لم تلحظها أو قللت من شأنها المادي البراغماتي في القرن الثامن عشر الذي يرى في الإنسان على الأكثر نتائج البيئة والتربية . بيد أن « الأنا » المطلقة التي تفترض من خلال وعي الذات - حسب رأي فيخته - ذاتها والعالم كله - لم تكن فرداً محسوساً ولا شخصية إن هذا المفهوم هو على الأكثر مستمد من كونه حسيماً (يكشف فيخته في أعماق الأنا الإنسانية الأنا الالهية وعلى العكس أن ما هو الهي يبدو عنده موروث للوعي الإنساني الذي يظهر ويتحقق عبر « الأنا » الإنسانية^(٣) .

أما هيجل فإنه يرفض تعريف فيخته (للأنا) على أنها معطية مباشرة من الواقع . ويعتقد هيجل أن نظرية (الأنا الجبارة) تحول مجمل العالم

(٣) فاينينكو . ب . ب . فلسفة فيخته والعصر الحديث . موسكو ص ٩٠٠ .

الخارجي إلى شيء متطور لا غطاء عليه . إن « الأنا » الإنسانية الحقيقية وتمثل الفرد القاعل الحي وأن حياته تكمن في ابتداع فرديته بالنسبة لنفسه ولاخرين ، وأيضاً في التعبير عن الذات وإظهارها . ولا يقل اعتراض هيغل حدة في مواجهة التجريبيين الذين يحاولون ربط اشكالية « الأنا » بوعي الشخصية لفرديتها الذاتية . وفي مثل حالة وعي الذات الحي (إننا أمام ذات مؤطرة بنفسها وبحركاتها القليلة وخاملة وكشخصية مفرقة في التعاسة^(٤) . ويعتبر وعي الذات بالنسبة لهيغل جانب أو مرحلة من النشاط التي تندمج في سياقها ما هو فردي بالجماعي وكذلك تظهر « الأنا » ضحلة جداً التي هي (نحن) و(نحن) التي هي (الأنا) . وهنا يبرز هيغل ثلاث مراحل أساسية لتطور وعي الذات وهذه المراحل تتوافق مع درجات نضج الفرد وطبيعته والتأثير المشترك مع العالم .

المرحلة الأولى : وهي وعي الذات الفردي - هو وعي وجود الذات - ومثاليها واختلافها عن الأهداف الأخرى . إن مثل هذا الوعي للذات على أنها وحدة مستقلة ضروري ، لكنه محدود جداً ، وهو بالضرورة ستحوّل إلى الاعتراف بعدم كفايته وثقافته إذا ما قرُن مع مدى اتساع العالم المحيط الذي يعتبر - كنتيجة له - الأحساس بعدم التجانس مع العالم والسعي إلى تحقيق الذات . ويسمى هيغل هذه المرحلة من تطور وعي الذات « ذات لوعي الذات الشهواني » .

المرحلة الثانية « وعي الذات » التي تفترض ظهور العلاقات ما بين الأفراد : أي يعي الإنسان نفسه موجوداً من أجل إنسان آخر . يتعرّف

(٤) هيغل . علم الجمال . موسكو المجلد الأول ص ٧٠ . ١٩٦٨ .

الفرد الذي يمتك مع الآخر إلى صفات خاصة به موجودة فيه والتي بفضلها تكتسب الأناجلمة وتلفت الانتباه . وهكذا فإن وعي الفردية يتزايد من خلال وعي خاصيته . أن العملية السيكولوجية الأساسية هنا الاعتراف المتبادل . غير أن هذه العملية لا تقود إلى العلاقة السيكولوجية السليمة . ويعتبرهما هيغل مشكلة من حيث الأساس من خلال ربطهما بعلاقات السيطرة والخضوع ، ومن المنظور السيكولوجي يعتبر هذا وعي الفروقات .

المرحلة الثالثة : « وعي الذات العام » وهذه المرحلة تعني أن « الدوات » تشترك في التأثير وذلك بفضل وعي المبادئ العامة « الأسرة ، الوطن ، الدولة ، وكذلك كل الفضائل - الحب ، الصداقة ، الشجاعة ، النزاهة ، المجد »^(١) وهذه الدوات لا تعني الفروقات فحسب ، بل وكذلك مشاعيتها وحتى تماثلها . تؤلف هذه المشاعية « أساس الأخلاق » وتحصل « الأنا » الفردية آنية وجزءاً من الروح الموضوعية .

وهكذا فإن تطور وعي الذات يمثل عملية حتمية ذات مراحل ، وتناسب أطوار هذه العملية الفترات الزمنية للطريق الحياتية فردية للإنسان وأيضاً مراحل التاريخ العام . ويشير هيغل إلى أن الفرد يكتشف « الأنا » الخاصة به ليس عن طريق الاستبطان ، بل عن طريق الآخرين في سياق عملية الاحتكاك والنشاط متقلاً بذلك من الخاص إلى العام .

غير أن المخطط الهيغلي يبقى مثالياً ومجرداً . ولا يولي هيغل أهمية خاصة لفرد ما بعينه فهو يرى هدف التربية في تكيف الخصائص الفردية

(١) هيغل . موسوعة العلوم الفلسفية . موسكو مجلد ٣ . ص ٢٤٨ ١٩٧٧ .

من خلال دفع الروح « إلى معرفة وطلب العام »^(٢) ويبرز العام عند هيغل في صيغة الفكرة المجردة الميتافيزيقية . وكان العام يزيل ويخفى الفردية ويجعلها تافهة . لكن كيف العمل مع الفرد المحدد المكوّن من لحم ودم يمر وجوده في ظروف محددة وخاصة زمانية ومكانية ؟ وما هي حقوقه وامكانياته ؟ وهل هو ذو إرادة خاصة به يستطيع بها مواجهة إرادة الدولة ؟ .

وعلى نقيض المثالية الكلاسيكية التي تحاول إثبات ذاتية وعدم الارتباطية الأساسية « للأنـا » ويشير فيورباخ إلى اشتقاق وعي الذات من الشروط المادية . وهو بادئ ذي بدىء يعيد مجدداً البداية المثالية « الجسدية » المنسية . إن المنطلق الأساسي للفلسفة السابقة تعتبر الموضوعية التالية : (الأنـا - هي فقط الكائن المجرد الذي يفكر فحسب ، وهي الجسد الذي لا يمت بصلة إلى الجوهرى وفيما يتعلق بالفلسفة الجديدة فإنها تنطلق من الموضوعية : - الأنـا = كائن حقيقي حساس : الجسد يدخل في الجوهرى ، إن الجسد في كماله تركيبته يُشكل أنا الذات وتؤلف الجوهرى)^(٣) .

ينبثق من « جسدية » الأنـا إنها ليست نشيطة فحسب ، بل وخاملة وهي تتعرض إلى مجموعة تأثيرات خارجية . إن الأنـا المرتبطة بشكل وثيق بالعالم ليست مجردة « بل نسبية » « إن ذاتي ليست نتاج إرادتي ، بل على النقيض ، إن إرادتي هي نتاج لذاتي ، لأن وجودي قد سبق وعي .

(٢) هيغل . المصدر السابق . ص ٧٤ .

(٣) فيورباخ . ل . المؤلفات الفلسفية المختارة في مجلدين . مجلد ١ . ص ١٨٦ .

ويمكن وجود الحياة بدون إرادة ولكنه لا توجد إرادة بدون حياة^(٤) . وإذا ارتبط واقع الإنسان الحقيقي بمجموعة من الظروف الموضوعية فإن الأنا الخاصة به ستكون بالضرورة متشعبة . إنها تختلف في الفرح عما هي في الحزن وتكون مختلفة في حالة الفرح عما هي في حالة اللامبالاة .

لذلك لا يمكن للأنا الذاتية التجريبية وه الخالصة ، (المنطقية) أن تكون مبدأ أساسياً في الفلسفة « إن المثالية محقة في بحثها عن مصدر الأفكار عند الإنسان ، ولكنها ليست محقة عندما تسعى إلى إخراج الأفكار من الكائن المتعلق والتكيف أي من الإنسان المتناول على شكل روح . وبكلمة أخرى ، أي عندما تبغي إخراج الأفكار من الأنا دون وجود « أنت » المحسوسة . إن الجوهر الإنساني يظهر فقط في التعامل وفي وحدة الإنسان مع الإنسان في تلك الوحدة التي تقوم على واقعية الفروق بين الأنا والأنت^(٥) .

ورغم أن الأنا تبدو كلياً داخلية ، فإنها من حيث المجال وهي لا تنكشف فحسب ، بل تتولد في عملية الاحتكاك ، وليس الاحتكاك العقلي ، بل الحسي . إن الجدلية الحقيقية بين « الأنا » و « الأنت » تنكشف بشكل أكثر كمالاً - حسب رأي فيورباخ - في الحب الذي يؤلف أيضاً أساس الأخلاق .

غير أن فيورباخ - وهو يدمج وعي الذات بالتعامل الثنائي المزدوج - لم يتناول بالدراسة المكونات الاجتماعية العامة رغم أنها موجودة في صيغة

(٤) فيورباخ . ل . المصدر السابق ص ٤٩٩ .

(١) فيورباخ . ل . المؤلفات الفلسفية المختارة في مجلدين . موسكو مجلد ٢

ص ٢٠٣ . ١٩٥٥ .

مجردة في نظرية هيجل (وعي الذات العام) إن الأساسين الفردي والاجتماعي يبدوان متباعين ولكي نربط بينهما كان ينبغي أن نتصور الإنسان موجوداً « في العالم » فحسب ، بل في عالم التاريخ ، في سياق العلاقات الاجتماعية المحددة والمتناقضة والمتغيرة التي تعتبر موضوعها ونتائجها .

إن ماركس وانجلز هما أول من طرحا ذلك . ويشارك ماركس رأي فيورباخ في أن « الأنا » الإنسانية تتكون في التعامل ومن خلاله ينعكس الإنسان كما في المرأة كإنسان آخر .

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر أضيفت أبحاث سيكولوجية إلى النظرية الفلسفية التي تبحث في الوعي والشخصية .

إن تحويل الاشكالية الفلسفية إلى لغة العلم التجريبي يبدو للوهلة الأولى قضية معقدة بسيطة . ومن الصعوبة أنه في علم نفس وعلم اجتماع الشخصية هناك أفكاراً لم يتم مناقشتها مسبقاً فلسفياً في صيغة أكثر عمومية . غير أن الانتقال إلى المستوى الآخر من التجريد لا يعني حل ، بشكل تشكيل الأشكال الأولية التي تتكشف فيها جوانب جديدة .

عرف علم نفس النصف الثاني من القرن التاسع عشر مدخلين رئيسيين لاشكالية الشخصية ووعي الذات أن النفسانيين - الشخصانيين الذي أكدوا على حسية وليس مادية أو عدم تطابقية وموضوعية « الأنا » ورأوا فيها تجسيدا للروح أو الإرادة الحرة التي تتكشف في عمل الاستبطان على أساس من التعايش المباشر إن مناصري مثل هذا الاتجاه - مثل ت . ليس يعتقدون أن « الأنا » هي السبب الأساسي للأفعال المعرفية وأن وهي الذات هو أساس الشخصية .

أما مناصروا القدرية في علم النفس فإنهم على النقيض من ذلك يدحضون فكرة « الأنا الحسية » الابداعية يؤكدون أن « أفعالنا لا توجهها سراب في صيغ الأنا المختلفة ، بل الفكر والأحاساس وهم يشيرون إلى التبعية الدائمة للتصرفات الإنسانية يظهر البنية الداخلية والخارجية (٢)

ولكن ما هو جوهر هذه القدرية وعلى أساس أية عمليات معنية تتكون عند الفرد تصورات عن نفسه « كأننا » . إن سيكولوجي القرن التاسع عشر مثلهم مثل الفلاسفة الحسيين لا يخرجون عن إطار التجربة الفردية رغم أنهم يشيرون إلى جوانبها المختلفة . وقد ربط ج . س . ميل مثلاً وجود الأنا بالذاكرة فيما يتعلق بالأفعال المنفذة .

إن « فكرة » الأنا - حسب رأي تشارلز بيرس - تبرز عند الطفل في نتيجة ادراك حقيقة نقل الأشياء مع حركة الجسد الذي يتم ادراكه كسبب للانتقال . ويفسر ف . وند « الأنا » إنها الأحساس برابطة المعاناة السيكولوجية الفردية من خلال إعطاء أهمية خاصة في جوهرها للأحاسيس الذاتية الحركية .

إن تفسير ارتباط وعي الذات والنمو الفردي والحركات الارادية الفردية والأحاسيس الذاتية . . . إلى ما شابه ذلك قد وضع بداية توجه هام في تطور علم النفس . غير أن هذا الدخول قد أبقي في الطفل المقدمات الاجتماعية لنمو الشخصية .

ورغم أن مؤلفي الروينيسونية التقليدية وخاصة سيكولوجي القرن

(٢) سيثيوف . ي . م . المؤلفات الفلسفية والسيكولوجية المختارة موسكو ص ٣٠٨ -

التاسع عشر قد أدركوا بوضوح إن الإنسان يعيش في المجتمع ويتبع له . إن المجتمع مثله مثل مقولة المكان في نظرية نيوتن الفيزيائية ، وقد فهموه على أنه شرط وإطار وبيئة خارجية لنمو الشخصية فحسب . إن مضمون « الذات » يبدو أما معلوماً بشكل مباشر أو أنه يتكون في نتيجة المراقبة الذاتية . لكن ، ما الذي يدفع الإنسان إلى الارتكاس الذاتي ، وما هي معايير التقسيم الذاتي الخاصة به ولماذا يركز انتباهه على بعض جوانب التجربة الفردية والأضرار بالآخرين ؟ .

إن مثل هذه المسائل قد دفعت بعلماء النفس - كما قد حدث من قبل مع الفلاسفة - إلى فهم طبيعة « الأنا » . إن الخطوة الأولى في هذا الاتجاه كانت الاعتراف بأنه إضافة إلى المكونات الطبيعية والجسدية التي يدركها الفرد « من الداخل » وبفضل تطوّر الأحساس الذاتي العضوي ، فإن « الذات » تشتمل على المكونات الاجتماعية التي تعتبر مصدراً للتفاعل المتبادل مع الآخرين . وبفضل أبحاث علماء النفس الأمريكيين د . م . بولدوين ، ت . كولي ، د . غ . ميد والمتخصص بعلم النفس وعلم النفس المرضي ب . جانيه والعلماء السوفييت ل . س . فيغوتسكي ، س . ل . روينشتين برزت جوانب عديدة جديدة .

أن أي مدخل علمي - متخصص يفترض وجهة نظر خاصة . وموجه يتم به دراسة وإنشاء الهدف ، وانطلاقاً من المضمون والأهداف البحثية والتوجهات المنهجية يمكننا وصف « الذات » :

- ١ « أنها موضوع الوعي والنشاط أو أنها هدف ومتوج وانعكاس .
- ٢ « أنها حقيقة انطولوجية محسوسة أو أنها بنية فكرية يبتدعها الباحث .
- ٣ « وحدة كلية منظمة أو أنها محصلة للعناصر والصفات والمقاييس .

٤ « أنها بنية أو عملية .

٥ « كشكل داخلي فطري للشخصية أو تشكّل ذاتي مشترك يظهر في عملية التأثير المتبادل للأهداف .

إن هذه المقاييس الشكلية - المنهجية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمجازيات من النظريات السيكلوجية وهنا لا يكمن خلف كل محاذية إجابات فحسب ، بل أيضاً أسئلة مختلفة^(١) .

وفي النظرية السلوكية تعتبر « الذات » بنية معرفية يستطيع الإنسان بواسطتها تكوين معلومات عن ذاته وينظمها في مفاهيم ونماذج خاصة . ويرى علم النفس التحليلي وعلم نفس الذات في الذات أنها ظاهرة دافعية تشكل التسلية والحاجة أساسين لها . وبالنسبة للتفاعل المتبادل فإن « الذات » تعتبر نتاجاً للتفاعل والتفاعل المتبادل بين الأفراد . ويدرس علم النفس الوجودي جوهر « الذات » في تجليات حيوية الذاتية ومظاهر الأبداع ... إلى آخره .

إن ثمة مصطلحات خاصة ترتبط بالاختلاف في فهم « الذات » فعل سبيل المثال رضم أن مقولة « الأنا » و « الأنا العليا » و « الأنا - المثال » في علم النفسي التحليلي الفرويدي - تشغل مكانة هامة جداً . إلا أنها لا تعتبر عناصر بنوية للشخصية . إن مفاهيم « الذات » و « الأنا » و « الأنا العليا » و « الهو » و « الشخصية » من جهة . و « التثاقل » من جهة أخرى تنسب إلى مستويات مختلفة من التجريد^(٢) . إن « الأنا » و « الأنا العليا » و « الهو »

(١) كتب ي . س . كوثن عن ذلك تفصيلات أكثر في مقالة « مقولة الأنا في علم النفس » المجلة السيكلوجية عدد ٣ . ص ٢٥ - ٣٨ . ١٩٨١ .

(٢) Kohut, h, The Analysis of the Self, N.Y. 1971, P. XIV- XV

تعتبر عناصر ما يسميه فرويد « الجهاز النفسي » . إن مفهوم « الشخصية » و « الهائل » لا يعتبران - خاصة بالنسبة للتحليل النفسي - وأن الذات تعني مضمون النفس . إن فرويد نادراً ما كان يستعمل كلمتي « شخصية » و « الذات » ، وفيما يتعلق « بالآنا » و « الهو » لم يشر إلى كل العمليات الفردية ، بل إلى الارتباط المتبادل بين الشعور واللاشعور (الوعي واللاوعي) .

وعندما فرض على مؤسس علم النفس التحليلي كارل يونغ إلى الخروج عن إطار هذه الارتباط كان مضطراً لتوسيع الجهاز المفاهيمي بشكل ملحوظ وإلى تحديد بعض مفاهيم علم النفس التحليلي القديمة من جديد . فقد أبرز يونغ - إضافة إلى « الآنا » *Ego* كموضوع للوعي - الذات كموضوع « للنفس الشاملة » التي تشمل على الوعي واللاوعي . لقد سعى كل من يونغ وفرويد إلى تجنب استخدام مصطلح « الشخصية » وبالمقابل فقد أدخل عدة مقولات جديدة تتناول تعددية أوجه الذات وتعددية مستوياتها . أن « الظل » يمثل الجانب السلبي لها - أي كل ما هو كوني وحيواني وبدائي التي تنام في قاع الروح . أما « الوجه » أي القناع الذي يضعه الفرد للعرض بالنسبة للآخرين - فهو موقف موضوعي خالص تخفي وراءه الفردية الحقيقية - أما الروح فهي الجانب الداخلي للشخصية على النقيض من الجانب الخارجي . أما الفرد كمفهوم *Personne* يتمثل في البداية الأثوية *Anima* أما البداية الذكورية *Animus* مع الإشارة إلى أنه ؛ أي الفرد (*Person*) في الحالة الأولى تعبر بشكل أقوى عن الشهوانية وفي الحالة الثانية عن العقل .

إن مصطلحات الفرويدية الجديدة أيضاً غير متجانسة . أن مؤسس

علم نفس الأفراد . س . سوليفان يفرق ما بين « الشخصية » أي النموذج المتكرر الفردي الثابت نسبياً للحالات التي تُطبع بها الحياة الإنسانية ودينامكية « منظومة الذات » التي تسهم في تعزيز شعور الأمن الفردي^(١) . وهو هنا لا يعتبر « الذات » بنية متميزة مثل « الأنا » و « الهو » ويميز ي . أريكسون في نشوء « التثايل » أو « التثايل - الأنا » الجوانب العميقة المرتبطة بتكوّن الوظيفة التركيبية « للأنا » والجوانب المرتبطة بتكامل « نماذج الذات » المختلفة^(٢) .

وإذا ابتعدنا قليلاً عن كثرة النظريات والمصطلحات فإنه يمكن تقسيم مسائل علم نفس « الذات » إلى الثلاث التالية : ١) المسألة الموضوعية - الانطولوجية أي في ماذا يكمن وبماذا تتغير استمرارية الحياة الفردية ؟ . ٢) المسألة الذاتية - النشاطية . أي كيف تتكون وتعي آلية ضبط الذات النفسية وما هي مصادر النشاط الفردي الرئيسية الاحتياطية . ٣) المسألة المعرفية - الإدراكية : كيف يتكون وعي الذات الفرد وما هي الوظائف التي يؤديها وما هي تصوراتها عن ذاته ؟ وهناك أيضاً المسألة القيمية التي تدخل في إطار علم النفس بشكل خاص : ما هي القيم - بالنسبة للفرد والمجتمع - تمثلها ظواهر مثل التطابق الشخصي والذاتية وعي الذات ؟ .

وإذا أخذنا بالحسبان كل ذلك يمكننا الحديث عن مختلف مستويات ومقاطع تحليل « الذات » إن فكرة الاستمرارية والتطابق يُعبر عنها على أفضل وجه في مصطلح التثايل الذي يشمل - في العلوم التي تتناول

Sullivan. H.S. *The International Theory Of Psychiatry*. N.Y. 1953 O (١)

. 109-111

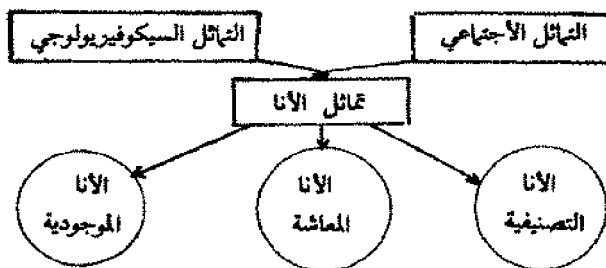
. Erikson. E.H. *Identy; Youth and. crisis*. N.Y. 1968 P, 211-212 (٢)

الإنسان - على ثلاث نماذج أساسية : التماثل السيكوفيزيولوجي : الذي يعني وحدة وتواصل العمليات النفسية والفيزيولوجية وبنية الجسد . التماثل الاجتماعي : الذي يعني منظومة الميزات التي يفضلها يصبح الشخص فرداً اجتماعياً ، وعضواً في مجتمع أو مجموعة معينة وتفترض تقسيم (تصنيف) الأفراد حسب انتمائهم الاجتماعية - الطبقية ، ومواقعهم الاجتماعية والمعايير الاجتماعية المدركة من قبلهم ، وعندما يشتق هذا التقسيم من الخارج تنطلق من المجتمع تسمى عندئذ موضوعية أما إذا حقيقة الفرد ذاته في مصطلحات مثل « نحن » و « هم » فإنه يسمى ذاتي ، التماثل الشخصي : أو « التماثل الأنا » ويعني وحدة وتواصلية النشاط الحياتي والأهداف والواقع والمواقف الفكرية الحياتية للشخصية التي تعي نفسها « كذات » .

إن التماثل الاجتماعي والتماثل السيكولوجيولوجي يمكن أن يوصفا موضوعاً كشيئين معلمي أو معروفين وفيما يتعلق بالتماثل الشخصي فإن ذلك غير ممكن وذلك أن هذه الظاهرة تنسب على الأكثر إلى الواقع الذاتي . أن تحديد « الأنا » و « اللأنا » والمدرک والمعاش والواقعي والمنشود يمكن أن تكون ذا معنى في أطر عالم الشخصية الداخلي فحسب مع حسابان ميزات الحالة الحياتية .

إن دراسة البنية الداخلية « للذات » تتطلب تفريقية لاحقة للمفاهيم . إن البداية الذاتية النشاطية ، والمبدأ الموجه والضابط للحياة الفردية تسمى « الأنا الفاعلة والنشطة والموجودة أو الأنا Ego » ، أما تصورات الفرد حول ذاته وحول نموذج « الأنا » أو « اللأنا - الفكرة » تعتبر ارتكاسية وظاهرة وتصنيفية . يهدف الإشارة إلى الشعور « بالذات » الذي

لا يصب في صيغ مفاهيميه يستخدم أحياناً مصطلح الأنا المعاشة ويمكن
 هنا التعبير عن بنية « الذات » بالرسم التالي :



إن كل عناصر من العناصر تقابله عملية سيكولوجية معينة خاصة
 فالأنا الوجودية يقابلها الضبط الذاتي والرقابة الذاتية ، والأنا
 المعاشة = الشعور الذاتي والأنا التصنيفية يقابلها وعي الذات والتقييم
 الذاتي إلى آخره بيد أن مثل هذا التحديد هو نظري فحسب : حق
 إن الأنا التصنيفية التي تبدو ظاهرة معرفية خالصة وتخضع بسهولة للدراسة
 لا يمكن فهمها بمعزل عن نماذج وعناصر « الذات » .

ورغم أن دراسة « الأنا » التصنيفية تمثل المراكز الرئيسية في علم
 النفس الحديث ، وتتصف بأهمية نظرية وتطبيقية فإنها مسبقة بصعوبات
 منهجية ، ويغيب النظريات الدقيقة وعدم وضوح المفاهيم والمصطلحات
 الأساسية والتجريبية وكثرة الدراسات الهزيلة منهجياً وذات الطابع الوصفي
 المحض .

إن صعوبات دراسة « الأنا » التجريبية لا تكمن فقط في الأخطاء

النهجية والمنهجية وهناك خلف علم نفس « الأنا » اشكالية فلسفية تتعلق بالتناسب ما بين « الحسي » و « الشخصي » و « الاجتماعي » و « الفردي » و « المعلوم » و « المبتكر » . إن التفكير اللاجلبي الأحادي الجانب الذي لا يحيط بثنائه نموذج « الأنا » وانتائها في وقت واحد إلى « عالمين » يحول بالضرورة « الحسي » و « الشخصي » إلى متضادين مطلقين . إن التفكير الغيبي الاجتماعي « و الغيبي - البيولوجي » يهدف إلى ربط الشخصية ووعي ذاتها إلى تطابق الخصائص الطبيعية والاجتماعية الموجود مسبقاً ، في حين أن التفكير « الشخصي - الغيبي » و « الشخصي - الرومانسي » يجعل من الروحية حياة مستقلة مع تجاهل الأساليب الحقيقية لموضوعيتها في نشاط الشخصية الحياتي اليومي .

إن علم النفس التجريبي الذي يؤكد الشخصية كهدف يحولها بشكل عفوي إلى حياة موجودة متجاهلاً تلك البداية الذاتية - الابداعية التي تعتبرها كل من الفلسفة وعلم الجمال وحتى الوعي المتبدل من أهم وأثمن الأشياء .

إن دراسة وعي الذات - كمجموعة عمليات معرفية - تقدم الكثير من التفاصيل الهامة التي يصعب العودة منها إلى الكلية الفاعلة التي يشتمل عليها مفهوم « الأنا » إن محاولة حصر الأنا في جسد الفرد العضوي تتجاهل عملياً عالمه الداخلي ، أما ربط مضمونه بالمحصلة الآلية للأدوار والشروط الاجتماعية لا تتطابق بشكل جيد مع الاعتراف بالفردية وعدم ارتباطها .

وقد يكون من الخطأ إتهام علم النفس التجريبي « بعدم فهم » الشمولية الذاتية وحوارية وقيمة الأنا إن صعوبة دراسة هذه الظواهر

مجتمعة تكمن في أنها لا تخضع للتحليل الدقيق ولا تدخل في البداية المنطقية للعلم التجريبي الذي يقوم على نموذج العلوم الطبيعية والموجهة بالنتيجة لدراسة الإنسان ، بل لدراسة الأشياء والعمليات غير الشخصية .

« إننا عندما نطرح سؤال من هو الإنسان ؟ . فإننا نرغب بطرح سؤال ماذا يستطيع الإنسان أن يكون ؟ أي هل يستطيع أن يكون سيد قدره وهل يستطيع « صنع » ذاته بنفسه وإيجاد حياته الخاصة به^(١) ؟ إن هذا السؤال هام جداً بالنسبة لنظرية الشخصية .

ورغم تنوع مفاهيم مقولة الذات الفلسفية فإنها تعني دائماً البداية الفاعلة ، الأبداعية ، والنشطة على النقيض من الخمول واستجابة الهدف الواعية - ذات الهدف والواعية لذاتها الحرة التي تتصف بالقدرة على الاختيار ووعي الذات ، وانطلاقاً من ذلك غير المكتملة وغير المتوقعة إلى حد ما ، الفريدة غير المتكررة وليست بديلاً لأهداف أخرى من نفس التصنيف^(٢) .

أما في الواقع الحقيقي فإن الصفات الذاتية - الموضوعية تتداخل . إن الشخص ذاته يمكن أن يكون هدفاً موضوعياً في علاقات وظروف مختلفة ، وحتى أن حالة الفرد التي لا تخص أحد سواء كـ معلوم طبيعي تُكتسب دائماً ، وأما تعزيزها يتطلب جهود معينة . وليس عبثاً أن ترتبط - منذ

(١) هرامشي . ي . المؤلفات المختارة في ثلاثة مجلدات موسكو مجلد ٣ . ص ٣ . ١٩٦٩ .

(٢) انظر : كافان . م . س . اشكالية العلاقات الذاتية - الموضوعية في الفلسفة . مجلة العلوم الفلسفية . عدد ٤ . ص ٤٠ - ٤٩ . ١٩٨٠ .

القدم .. الشخصية كتجسيد لذاتية الفرد بالأبداع والكيال الروحي وتجاوز حدودية المكان والزمان ، أما عدم التحديدية فإنها ترتبط بالخمول وغياب الحرية وقصور تطور الوعي وغياب الكرامة .

إن الفكرة المتعلقة بفروقات الفرد الأكثر غنى « في المعنى الشخصي » - وكذلك « المميل » الذي يتفاعل « كهدف فاعل » من نوع خاص ، الذي - يلوب في المعنى المجازي - في عملية النشاط^(١) .

إن وحدة صفات الإنسان الذاتية - الموضوعية ونشاطه يميلان ممكناً وضرورياً وجود صيغة مزدوجة لوصفها : خارجية : على أنها شيء موضوعي قدرتي وسببي اشتراطي وداخلية : من خلال مقولات الأهداف الذاتية والمثيرات والدوافع .

وقد طرح الرومانسيون الألمان ومن تلاهم مثل ف . ديلتي الفهم الحدسي القائم على المعاشة والتداخل المتبادل عند الأفراد الذين يضع كل واحد منهم مكان الآخر كيدل للتعسير السببي القائم على اشتراك الهدف في علاقات موضوعية معينة . إن مثل هذا التناقض كان يبدو في ذلك الوقت مطلقاً وارتبط أما بالشيء (صيغة ديلتي المشهورة « نحن نفسر الطبيعة ، لكننا نفهم الحياة الروحية ») (وبصيغة معرفية (الفهم العلمي يقابل الفهم الفني) .

بيد أن التعسير والفهم مختلفين لكنها وسيلتا معرفة تكمل إحداها الأخرى . فعلى سبيل المثال يحاور الأديب المؤلف أو البطل وفي الوقت نفسه يفسره كشيء سببي قدرتي (اجتماعياً ، سيكولوجياً ، بيولوجياً) إن

(١) كورتوتا . و . ن . اشكالية الإنسان ، الفرد ، الشخصية في الدراسات الاجتماعية الفلسفية . مجلة شؤون فلسفية عدد ٢ . ص ٢٣ . ١٩٨٢ .

كلا وجهتي النظر صحيحتان . لكن ضمن حدود منهجية معينة دون الخلط بينهما . وهنا ، لا يجب منع الطبيب من معاينة الجثث على أساس أنه يجب أن يعالج الأحياء وليس الأموات . إن فحص الجثة مرر تماماً في حدود . وكلما فهم الإنسان دور القدري بشكل أفضل كلما كان قريباً من فهم وتحقيق الحرية الحقيقية^(٢) .

إن اشكالية « الأنا » الإنسانية التي نتحدث عنها تشتمل على سؤالين أساسيين مختلفين : (١) « ما هي الذات ؟ » و « ما هي بشكل عام طبيعة « الذات » » والتائل ووعي الذات ، (٢) « من أنا ؟ وما هو جوهر كينونتي المحددة : إن هذين السؤالين مترابطان . إن الإجابة على سؤال « ما هي الذات ؟ » تتناسب بهذا الشكل أو ذاك مع تجربة السائل الشخصية . ولا يمكن تحديد « الأنا » والذات دون إيجاد التناسب مع التصور حول جوهر وإمكانات الإنسان بشكل عام . غير أن الاشكالية في كلتا الصيغتين تبقى ذات معنى ليس فقط معرفي ادراكي ، بل معياري - وجودي أيضاً .

غير أن ما يحتل مركز الاهتمام في الحالة الأولى هي إمكانات الإنسان النوعية ، وفي الحالة الثانية : الإمكانيات الفردية .

إن السؤال « ما هي الذات » هو سؤال فكرة يتوجه إلى المعرفة الموضوعية حيث يعبر عن نتائجه في المفاهيم التالية : البحث عن قانون وقاعدة ومعيار عام يستطيع كل إنسان التوجه بواسطته في مختلف تنوعاته ، وهو اكتشاف الذات عبر الآخرين . إن سؤال « من أنا » ؟ استبطاني ذاتي يتجه إلى داخل الشخصية ، إنه ليس المعرفة بقدر ما هو التعبير عن

(٢) باغتون . م . م . علم جمال الأبداع اللفظي . موسكو . ص ٣٤٣ . ١٩٧٩ .

الذات . التعامل الذاتي أي الطريق من الذات إلى الآخرين لا يُصَب في صيغ مفاهيمية محددة أو بشكل عام لغوية وهو يناشد ليس العقل بقدر المعاناة المباشرة والتجربة الحسية . إن معناه العام لا يكمن في الخضوع للقواعد العامة ، بل في التشابه الداخلي وتقارب المعاناة وقيم كل وأحياناً بعض الناس .

إن تناسب هذه المداخل يمكن تصوره بهذين العمودين :

ماهي « الذات » ؟ من أنا ؟

الموضوعي	الذاتي
الجوهر	الوجود
التحديد	التعبيرية
التفسير	الفهم
العام	الخاص
الرأي الخارجي	الاستبطاني
المنطقي	اللامنطقي
المفهوم	المعاناة
الثابت	المتغير

من الآخر إلى الذات من الذات إلى الآخر

ورغم كل شرطية هذه التركيبية إلا إنها هامة . إن العلم الموجه إلى اكتساب المعرفة الموضوعية يجيب بشكل غني على السؤال الأول فقط مع ترك الثاني للتخصص الفردي . غير أن هذا البحث الداخلي الشخصي يقوم أيضاً على تحديد المقدمات الفلسفية الجاهلية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمعيار

العالم الثقافي . فإذا تساءلت الفلسفة اليونانية القديمة من خلال أقوال أرسطو « ما هو الإنسان ؟ أفان الفينداتا^(١) والبوذية تفضلان سؤال « من أنا ؟ » إن صيغة السؤال تحدد إلى حد كبير الإجابة ولذلك فإننا نبدأ ليس من التحديد المدروس للإشكالية من السيكلولوجية الفردية ، بل من دراسة نموذج الإنسان في تاريخ الثقافة الذي سيكرس له القسم الأول من الكتاب .

ما هي المقدمات التاريخية - الانثروبولوجية الأكثر شيوعاً لنشوء الفردية الإنسانية ؟ بماذا يتميز النموذج المعياري للإنسان في ثقافات الغرب والشرق ؟ وكيف طرحت إشكالية الإنسان في العصور القديمة والوسطى ؟ وكيف تبدلت العلاقات المشتركة بين الشخصية والمجتمع في عصر البرجوازية وكيف انعكست هذه التبدلات في اللغة والأدب الروائي والقن التشكيلي ؟ وأين تكمن « أزمة الإنسان » في المجتمع الرأسمالي حول كل ذلك سيدور الحديث في القسم الأول من الكتاب .

(١) الفينداتا . VENDATA = كلمة هندية بالأصل تعني تاج الفلسفة والاختيار الهندي . (المترجم) .

القسم الأول

الشخصية في مرآة الثقافة

الفصل الأول

علم نفس الشخصية التاريخي

من الفرد إلى الشخصية

ينتصب العالم أمام عبني
كأشكالية ميثولوجية
م . بيلي

كيف ومتى وانطلاقاً من أي شيء ظهرت الشخصية وعي الذات ؟ .
انطلاقاً من المعايير السائدة يشير العلماء إلى أماكن وتواريخ مختلفة « لولادة الشخصية » ، مثلاً كالقول في اليونان القديمة ، أو مع ظهور المسيحية ، في أوروبا في القرون الوسطى ، في عصر النهضة ، في عصر الرومانسية . . . إلى آخره . بيد أن تاريخ المفهوم أو المصطلح لا يتوافق مع تاريخ عملية نشوء الفردية الإنسانية .

إن بعض عناصر وعي الذات الفردي قد تكونت تاريخياً بالتدريج وإن جدليتها تكوّن العمود الفقري لمجمل تاريخ « الأنا » الاجتماعي ، وكلما أوغلنا في التاريخ ، كلما تضاعفت مصادر هذا التاريخ وتفسيراته واشكالته . وحسب تعبير س . س . افيرنيسفا المجازي « يقف الموضح كالمفسر والمترجم في حضرة المؤلف القديم ومعاصره في حالة التعامل

الإنساني مع هذا أو ذاك وهو ينظر عبر القرون الزمنية في وجه المؤلف القديم . . . وهو ينظر في وجه معاصره ، يقابلة بعينه ويتحمل مسؤولية الإجابة فيما يتعلق بالجواهر بدون موارد على السؤال : ماذا تعني في لا حقيقة الأمر» وفي أية مناسبة قيلت كلمات المؤلف القديم التي يصل صداها من عصر مختلف ، من عالم آخر^(١) .

إن السليج الذين يتناولون التقاليد الأغريقية القديمة مفترضين عن طيب نية أن الأغريق القدماء قد فكروا وأحسوا تماماً كما نفعل نحن اليوم - يتحدثون بحرية عن تيكيت الضمير و« الأثم التأسوي » للملك أو ديب . . . إلى آخره . ويعرف الاختصاصي أن القدماء قد أجابوا على أسئلة خاصة بهم وليست خاصة بنا وهو يبحث عن مفتاح لذلك في التحليل الدقيق جداً للنصوص واشتقاق دلالات المصطلحات . إن ذلك مهم حقاً ، فعلى سبيل المثال عندما كتب الشاعر اليوناني القديم أريغيلوس (في القرن السابع قبل الميلاد) « أيها القلب ، لقد انتصبت المصائب أمامك وتلاً عاصفاً ، تشجّع وجابهها برياسة جأش وأضرب الأعداء »^(٢) فإن ذلك الحوار الداخلي لم يكن سيكولوجياً خالصاً ، بل اشتمل على مضمون جسدي حيث أن « القلب » و« الروح » قد اعتبر في ذلك الوقت كائنين مستقلين يمكن التحدث إليهما ليس بشكل مجازي بل بشكل مباشر .

(١) البرنيسف . ص . ص . جليستا - المؤلف القديم . ليراتورنيا غازيتا عدد ١٦ . ١٩٧٤ .

(٢) القصيدة الثنائية القديمة . ترجمات من اللغتين اللاتينية والأغريقية القديمتين . موسكو ص ١١٨ . ١٩٦٨ .

ولكنه من الصعب أن نكون متأكدين تماماً من المصادقة التاريخية -
 السيكولوجية للنظريات القائمة على تحليل النصوص فقط . ونحن حتى
 يومنا هذا نصف الظواهر المحسوسة باستخدام مصطلحات مستقاة من
 السيكولوجية اليومية ، وأما المعاناة الروحية فإنا نصفها من خلال
 العمليات الحسية . لنفترض أنه وقع بين يدي لغوي ما في المستقبل
 نصوص عن عصرنا الحالي فيه عبارات مثل « قلبي ممتلئ بالحب » ، إن قلبي
 يتفجر فرحاً ، دون أية إضافة فهل سيستنتج أن إنسان القرن العشرين
 اعتقد أن الحب قوة مادية ذات حجم موجودة في القلب ؟ إن تاريخ اللغة
 يسمح بمتابعة تطور معاني هذه الكلمات أو تلك ، لكن ذلك لا يكفي
 لإعادة بناء التعبير عن هذه الظواهر .

إن السيكولوجية التاريخية تستند إلى مصادر (الأسطورة والحكاية
 والملحمة البطولية) لدراسة تطور نموذج الإنسان في الثقافة . يشير
 ميليتينسكي إلى أن مضمون الأسطورة لا يشمل على واقعة من حياة بعض
 الناس ، بل المصير الجماعي . وعلى العكس إن الملحمة البطولية على وجه
 التحديد تبرز البطل من الجماعة رغم إن فرديته تتحدد بالجانب المتعلق
 بالواقعة دون أن تغطي ذاته « التي تعتبر متفردة وبسيطة للغاية فيما يتعلق
 بأبطال الملاحم »^(١) .

ولكن ما هو تناسب ما بين القرائن التاريخية - المرحلية لفرد الإنسان
 وقوانين أنواع الابداع الأدبي ؟ ولماذا يكون التعبير عن الإحساس الذاتي
 الفردي أقوى في القصيدة الغنائية أكثر عما هو في الملحمة . هل لأن
 القصيدة الغنائية بنت المجتمع الأكثر نضجاً أو أن الفردية تتكشف في أية

(١) ميليتينسكي . ي . م . أصل الملحمة البطولية . ص ٣٤٠ . ١٩٦٣ .

ظروف تاريخية عبر وصف المعاناة الانفعالية (الأحساس بالذات ، يسبق وعي الذات) بواسطة وسيلة تعبير مُدلة وهي القصيدة الغنائية ؟ .

وفىما يتعلق بالسيكولوجية التاريخية للشخصية هناك أنواع أدبية هامة جداً مثل السيرة والسيرة الذاتية . غير أن طبيعة وطرائق أي وصف للحياة ترتبطان بشكل مباشر بالمهام الوظيفية للعمل لأدبي . أن المنقوش على الصخور التي خُلد فيها ملوك بابل أعمالهم والكتابات على القبور والقصائد الغنائية والمراسلات الفردية والمناجاة والسير الذاتية الثرية تضع أمامها أهداف مختلفة . ولا يجوز هناك وضعها في نسق معرفي واحد . إن اللغة والتداء إلى الأجيال ومناجاة الخالق ، أو الأسراء إلى الصديق والحوار الداخلي مع الذات - إنه هذا كله ظواهر متنوعة وظيفياً .

وكذلك الأمر في تاريخ الرسم ، إن ظهور اللوحة يعتبر دليلاً واضحاً لآثاره الأتية نحو الفردية الإنسانية وهناك بعض الديانات (ولنقل الإسلامية) تحظر رسم صورة الإنسان فهل هذا يعني أنه لا توجد شخصية عن معتقها ؟ . وتختلف أيضاً نماذج اللوحة : يمكن للوحة أن تعبر عن المزايا الاجتماعية النموذجية للفرد المرسوم ومكانته الاجتماعية والفضائل المتعلقة به وخاصيته وفرديته ، الكشف عن عالمه الداخلي أو التأكيد على الميزات الخارجية . أن تكون ذات مضمون سامٍ أو انتقادي . أما فيما يتعلق باللوحة الذاتية فإن الرسامين لا سواهم هم الذين يرسمونها كلما أوغلنا في عمق التاريخ - كتب ماركس - كلما برز الفرد ، وبالنتيجة الفرد المنتج بدرجة أكبر - غير مستقل مرتبط بكل أكثر اتساعاً^(١) . إن الفرد ونمو الاحتمالية الفردية للسلوك والنفس يمثل اتجاهاً معرفياً فلسفياً موضوعياً .

(٢) ماركس . ك . المؤلفات . مجلد ٤٦ . ج ١ . ص ١٨ .

وتزداد أهمية الفرد في سياق الارتقاء البيولوجي . وكذلك تأثيره على نمو النوع ويتجلى ذلك في إطالة فترة الوجود الفردي الذي يحدث خلال كسب التجربة الفردية (فترة الطفولة ، التحصيل . . . إلى آخره) وفي تعاضم الاحتمالية المورفولوجية والنفسية داخل النوع . وكلما كان مستوى تنظيم الكائن الحي أعلى ، كلما كانت هامة بالنسبة له التجربة الإيجابية المكتسبة وكلما كان أقوى التمايز بين الأفراد من النوع ذاته .

يضاف إلى الفروقات الطبيعية عند الإنسان الفروقات الاجتماعية المرتبطة بالتقسيم الاجتماعي للعمل والتفريقية في الوظائف الاجتماعية وفي مراحل معينة من التطور الاجتماعي يضاف إليها كذلك الفروقات الفردية - الشخصية . إن إدراك أهمية وقيمة الفروقات الاجتماعية والشخصية الفردية واستقلالية الفرد المرتبطة بها نسميها التفرّد . وإذا استخدمنا المصطلحات المجردة فإن الإنسان يبرز في البداية كفرد (فرد المصادفة) كما قال ماركس ومن ثم كفرد اجتماعي . إن تفريد مجموعة اجتماعية معينة أو جماعة (فرد الفئة ، أو فرد الطبقة) وأخيراً كشخصية . إن كل من هؤلاء الأشخاص ينسجم مع نموذج معين من وعي الذات .

وبما أن ضبط الذات يُعتبر مقدمة ضرورية لأي نشاط متنوع فإن مستوى معين من وعي الذات تتميز به الحيوانات . إن فترة ما قبل تاريخ وعي الذات تبدأ من الاحساس اللاشعوري للتماثل الذي يفضلته (يتعرّف) الجسد دون أخطاء إلى خلاياه الخاصة ويرفض خلايا الآخرين إن الحيوانات الراقية تفهم بسهولة اسمائها الخاصة بها ، أما قرود (الشامبانزي) الذين تُربوا على لغة الصم والبكم يستطيعون و النطق عن أنفسهم بضمير الأنا مستخدمتين رمز « الأنا » أو يستطيعون إلى حد ما

وصف حالتهم الانفعالية^(٣) . ورغم أن ذلك يعتبر نتاجاً للتعليم فإن الكثير من العلماء يعتبرون أنه يمكن الحديث عن وجود عناصر عي الذات أو مقدمات وراثية أولية .

ومن خلال الأبحاث التاريخية - السيكولوجية في أصل « الذات » نتابع بدقة خطوط النمو الممكنة الثلاثة : (١) دمج وحدة وثبات مقولة « أنا » . (٢) إبراز الفرد عن الجماعة . (٣) نشوء فهم الفردية كقيمة . لكن هذه العمليات الثلاثة ليست متجانسة .

إن الميزة الأكثر عمومية للوعي البدائي بالمقارنة مع الوعي الحديث هي الانتشارية . وكما كتب ي . م . ميلنيتسكي « إن الإنسان في تلك المرحلة لم يبرز نفسه بعد من عالم الطبيعة ونقل صفاته الخاصة إلى الأهداف الطبيعية . إن مثل هكذا عدم إبراز يبرز أمامنا ليس كتناج للشعور الغريزي للوحدة مع العالم الطبيعي والفهم المعنوي للتنوع في الطبيعة ذاتها ، بل هي عدم القدرة على عدم التفرقة ما بين الإنسان والطبيعة . إن إنتشارية الوعي البدائي تظهر في التقسيم غير الواضح للهدف عن الموضوع ، والمادي والمثالي (أي بمعنى المادة والرمز والأشياء والكلمات ، والكائنات وأسمائها) الأشياء وملحقاتها ، الفردي والجمعي والسكن والمتحرك والعلاقى الزمانية والمكانية^(١) .

إن تشتت وعدم استقرارية وتعددية « أنا » عند الإنسان البدائي يؤكد بها بالإجماع المتخصصون بالشؤون الدينية والانتوغرافيون . فالوجودي الفرنسي ل . ف . توماس يحدد هذا النموذج من الشخصية

(٣) ليندين . ي . الفردة ، الإنسان ، واللغة . موسكو ١٩٨١ .

(١) ميلنيتسكي . ي . م . بويطيقا الأسطورة . موسكو ص ١٦٤ - ١٦٥ . ١٩٧٦ .

(على أنه تعددية مترابطة) يتميز بتعددية العناصر التي تؤلفه (الجسد ،
الثنائية ، عدد من الأرواح واسماء مختلفة إلى آخره) وكل منها
مستقل نسبياً ويعتبر قسم منها خارجياً موجود خارج الأنا (إعادة تجسيد
الأجداد ، التعود على حياة أخرى عن طريق المصاهرة الرمزية إلى
آخره) .

إن « الشخصية الأفريقية - حسب رأي توماس - تتضمن نظاماً
مكتملاً لعلاقات خاصة تربطها بالكون والأجداد والناس والأشياء
الأخرى . إن هذه التعددية تعتبر في الوقت ذاته بنوية وزمنية : إن كل
مرحلة جديدة من الحلقة الحياتية تفترض انبعاث فاعلية الفرد ، وموت
بعض عناصر « الأنا » وظهور بعضها الآخر^(٢) .

إن نظرية تعددية « الذات » ذات صفة خاصة لكل شعوب
إفريقيا الاستوائية . إن قبائل ديولا (في السنغال) تعتقد أن الإنسان
يتكون من جسد وروح وفكر ، وحسب معتقدات قبائل اليوروبا
في (نيجيريا) فإن فـلـإنسان يتألف من الجسد
(ARA) ونفس الحياة Emi والبسديل Odjujdi والعقل
الموجود في الرأس) Ori ، و(الإرادة الموجودة في القلب OKON) وعدة
من قوى ثانوية تتواجد في أجزاء أخرى من الجسد . إن قبائل السامو
(وخاصة يوركينا - فاسو) تبرز في الإنسان تسعة عناصر التي لا تعتبر
مستقلة فحسب ، بل ولها مصادر مختلفة : الطفل يتلقى جسده من أمه

Thomas.L.V. Le Pluralisme Coherent de la Notion de Personne en (٢)
Afrhgue.

Noire- in: La Notion de Personne en Afrigue Nore. Colloques.

. Internationaux de C.N.R.C. N=544. Paris 1973. P, 387-420

والدم من أبيه . . . إلى آخره . إن الحياة ، بل وحتى الموت يعتبران شيئين متفرقين : كما لو أن عناصر « الذات » تتوزع في مهات مختلفة . وحسب معتقدات قبائل بامبارا (في مالي) إنه يوجد في القبيلة بشكل دائم كل من الروح *NI* والبديل *Dia* فبعد دفن الإنسان فإن روحه (*NI*) تبقى في حالة قدسية خاصة ، أما البديل *Dia* فإنها تعود إلى مياه النهر . وخلال التوالد الدوري فإن الروح والبديل يتقمصان في حديثي الولادة وذلك لأن الطفل - إضافة إلى اسم أسرة أبيه - يسمى باسم جده المدين له الطفل بروحه *NI* ويبدله *Dia* .

إن هذه الصورة ليست في إفريقيا وحدها . ففي لغة أهل ميلانيزيا في كاليدونيا الجديد يقابل مفهوم *Do Kamo* الذي يعني (إنسان حقيقي) « حي » مفهوم *BAO* - أي الكائن الذي لا جسد له . ورغم ذلك فغن الميلانيزيين لا يساوون بين *KAMO* والجسد . إن الجسد هو ذلك الشيء الذي يستند اليه (*KAMO*) فحسب ، فالجسد لا يملك إنساناً فقط ، بل وأيضاً (الفأس) جسم الفأس - أي قبضة اليد) الليل (جسده = درب التبانة) إن الإنسان الحقيقي *KAMO* موجود في علاقاته التي تمثل كل منها دوراً محدداً وهو لا يمثل شيئاً إذا كان خارجها^(١) .

إن التعددية والتكامل الضعيف لمكونات « الذات » يخلقان انطباعاً عاماً حول قصور نموها . إن الفرد في مراحل نموه المبكرة لا يدرك ذاته بمعزل عن الأدوار الاجتماعية . وفي المجتمع الفلاحي الأنطاعي القديم تبقى مثل هذه الحالة لفترة زمنية طويلة جداً . وفي بداية الثلاثينات طلب

(١) Leenhardt, M. *Do KAMO: La Personne et le Mythe dans Le monde* Melanesien. Paris - 1957

عالم النفس آ . ر . لوريا - الذي بحث آنذاك في سيكولوجية الفلاحين في بعض مناطق اوزبكستان - طلب منهم إن يصفوا طبائعهم وما يميزهم عن الآخرين ، وعيوبهم ، وفضائلهم . وكما توقع فإن نموذج الوصف الذاتي بدا مرتبطاً بالسوى الثقافي وتشابك روابط الأفراد الاجتماعية . حتى إن بعض الرعاة الأميين في بعض القرى الجبلية لم يفهموا المهمة المطروحة أمامهم . لقد بذلوا وصف ذاتهم بعرض لبعض الوقائع في حياتهم (على سبيل المثال : لقد سموا بمثابة عيب فيهم وجود « جيران سيئين » إن وصف الآخرين كان أسهل عليهم كثيراً من الوصف الذاتي .) ففي مرحلة معنية من التطور الاجتماعي - يشير لوريا - يستبدل تحليل الميزات الذاتية والفردية على الغالب بتحليل للسلوك الجمعي وتستبدل « الأنا » الفردية على الغالب بـ « نحن » العامة التي تأخذ شكل تقويم السلوك أو فعالية المجموعة التي ينسب إليها من يخضع للتحليل . (١) .

لقد لفتنا الانتباه - من خلال حديثنا عن مصدر الضائري إلى ارتباطها الاشتقاقي بالكلمات التي تعني الجسد أو الروح « إن الروح لا تعني فقط نموذجاً مصغراً ، ولكن على الغالب تسمية أخرى « الذات » فحسب ، وفي وهي الروح البدائي - التي تفهم على إنها قوة حياتية أو كقزم « إنسان صغير » قابح في داخل الفرد أم أنه انعكاساً له - نجد أن الظل يرتبط دائماً بهذا الشكل أو ذاك بالجسد . إن كل شعب يخصص للروح مكان مختلف لوجودها .

وهكذا فإن اليابانيين والكوريانيين ، والتشوكوتشين والايقوتين والياقوتيين والنفخيين والاندونيسيين يعتبرون المعلقة مركزاً للروح : إن

(٢) لوريا ، آ . ر . حول التطور التاريخي للعمليات المعرفية . ص ١٥١ . ١٩٧٤ .

الكلمات التي تعني الملعنة وما هو داخلي يصفونها في الوقت ذاته بالعالم الداخلي والروح وحالة الإنسان الروحية : « ينظر اليابانيون إلى الملعنة كمصدر داخلي للوجود الانفعالي . إن شقها بأسلوب الماراكاري يعني الكشف عن النوايا الخفية والحقيقية ليعتبر دليلاً على نزاهة الأفكار والمسامحي^(٣) وتعتقد شعوب أخرى إن الرأس هو وعاء الروح (شعوب اليوريا) الكارييون والبوميون والسياميون وشعوب كثيرة في بوليتزيا^(٤) وعند غالبية الشعوب السلافية تعتبر كلتا الروح والنفس مشتقتان من الفعلين الذين يعنيا الاشتقاق ، وأما الظواهر التي تشتملها فإنها تتواجد في الجوف الصدري^(٥) وهنا نجد أن الروح « الذات » لا ترتبط البتة بالتأثر الجسدي المحسوس ، ففيها توجد بشكل دائم البداية الفاعلية - التلقائية - الأبداعية التي يقدمها إليه المجتمع القبلي أو الآلهة إن الروح غير المادية هي ليست نواة الفلسفة المثالية فحسب ، بل والتجريد الابتدائي للفرد الذي يجعله وعيه التقليدي محسوساً وكذلك وجودياً وينسب إلى العالم الآخر .

إننا نواجه مثل هذه الأشكالية لدى دراستنا لأسماء العلم^(٦) . إن الأسماء الشخصية من المنظور النحوي الصرف تشير جميعها من حيث

(٣) سيبفاكوفسكي . أ . ب . الساموراي - اللغة المحاربة في اليابان ص ٤٠ - ١٩٨١ .

(٤) غريز . ج . ج . الفصن اللهية . موسكو ص ٢٦٢ - ٢٦٣ - ١٩٨٠ .

(٥) قاموس الاشتقاقات في اللغات السلافية . موسكو الإصدار الخامس ص ١٥٣ -

١٥٤ - ١٦٤ - ١٩٧٨ .

(٦) انظر : فوكوف . ف . أ . الاسم والمجتمع موسكو ١٩٧١ لا وكذلك :

لوتمان . ي . م . وأوسبينسكي . ب . أ . الأسطورة الاسم والثقافة ، أعمال

حول أنظمة الإشارات . مدينة تارتو . عدد ٦ . ص ٢٨٢ - ٣٠٢ ١٩٧٣ .

الجوهر إلى الأشياء وإلى وسائل التعامل . إن لأسماء العلم خاصة تميزها إن الاسم « الذي يبدأ بحرف كبير » يميّز حامله عن الناس الآخرين وخاصة في وعيه الذاتي . إن الأسماء الشخصية أول شيء يستوعبه الطفل وآخر شيء يفقده في حالات اضطرابات المنطق . وفي الوقت ذاته تؤدي الأسماء وظيفة مثل إشارات اجتماعية معينة تشير إلى المنشأ والحالة العائلية والمكانة الاجتماعية وميزات أخرى كثيرة لحاملها . ورغم أن هذه الوظائف تبدو متضادة إلا إنها تعكس فقط ازدواجية مفهوم - تماثل الأنا التي تندمج فيها الميزات الاجتماعية بالفردية .

لقد كانت الأسماء الشخصية عند الشعوب ذات اللغات غير المكتوبة مُلْكٌ قبلي عائلي أو أسري وإن توزيعها كان من صلاحية القبيلة وضبطتها طقوس صارمة ، وهي ذاتها تشير إلى علاقات معينة لحاملها مع أعضاء القبيلة الآخرين وكذلك إلى مهنته ومكان سكته إلى آخره إضافة إلى ذلك فإن الأسماء قد وُهبَت قوة سحرية خاصة ونُظِرَ إليها كجزء مكوّن للفرد . إن المعنى السحري للأسماء أثار الدافع لأخفائه أو امتلاك عدة أسماء . إن الكثير من الديانات تحظر لفظ أسماء الآلهة أو الحكام الإلهيين بصوت جهوري وقد تجنب المصريون القدماء استخدام اسم فرعون ، وخطر على اليابانيين ذكر اسم الامبراطور ، وفي القديم اخفيت الأسماء الشخصية من أجل خداع الأعداء والأرواح الشريرة . وكانوا يفضلون التحدث عن الناس بشكل وصفي : « إن الذي تسأل عنه » « ابن فلان » وفي العديد من المجتمعات القديمة لم يملك بعض الناس - من وضع اجتماعي متدني - العبيد النساء والأطفال - أسماء خاصة بهم وقد كان يشار إليهم باسم المالك أو من خلال العلاقات العائلية - زوجة أو أم فلان . إن

غياب الاسم أشار إلى عدم المساواة الاجتماعية ورفض حق الفرد .
إن تشابه الأسم والتسمية الفردية لا يعتبر مميزاً للنفس التقليدية
فحسب . إن الاسم الشخصي كما لو أنه يعزز ويؤكد الكرامة الفردية .
وليس من قبيل المصادفة أن يستبدل اسم الإنسان في المعتقل برقم وكأنه
بهذا يُحرم من فرديته .

وبكلمات أخرى ، إن الشيء الذي يستخدم - فيما يتعلق بالمجتمع -
كرمز اجتماعي يدركه الفرد كملك ذاتي ، كجوهه خاص به . إن التمييز في
ذلك يتطلب تفكيراً مجرداً وأكثر تطوراً الشيء الذي لم يمتلكه الإنسان
البداي . إن تفكيره كان أحادياً ، وبما أن « القبيلة بقيت بالنسبة للإنسان
الفاصل سواء فيما يتعلق بإنسان من قبيلة أخرى أو فيما يتعلق بذاته »^(٢) .
فإن الإنسان البدائي لم يعرف المفهوم العام « للإنسان » فالإنسان في عرقه
هو ابن قبيلة فقط « إن التركيبة النموذجية للوعي القبلي كانت على النحو
التالي « الناس ليسوا أناساً ، الأحياء ليسوا إنساناً أحياءاً والناس الحقيقيون
هم الصم الذين لا لغة لهم والمتوحشون ... إلى آخره . وانطلاقاً من
هذه الأحادية يستطيع الفرد ولوحده أن يقيّم المقياس العضوي فقط من
خلال مقارنة ذاته مع بقية أعضاء القبيلة وهو لا يرى الفروقات الكمية
فحسب ، بل وأيضاً النوعية .

لم تمتلك الأنا - في المراحل المبكرة من التطور الاجتماعي - أهمية وقيمة
مهيمنة ذاتية ، وذلك لأن الفرد متكامل مع القبيلة ليس كفرد مستقل
فيها ، بل كجزء من الكل المتناسك لا يمكن له العيش بدونها هذا التنازع
مهما كان في الوقت ذاته مترامناً : (أي أن مصير الفرد لا ينفصل عن مصير
أبناء العائلة والقبيلة والأقران من الفئة العمرية ، وتاريخياً :) إنه يشعر

(٢) ماركس . ك . المؤلفات مجلد ٢١ . ص ٩٩ .

وكانه جزء من أجيال الأجداد العديدة ابتداءً من الوالدين وانتهاءً بعرابي
القبيلة الأسطوريين .

يرمز إلى حياة الإنسان على أنها تضاد لا نهاية له لأفعال حدثت في
الماضي . إن محاكاة الأجداد والأبطال والآلهة أكمل التماثل الكامل إلى
القدر الذي لم يكن الفرد فيه قادراً على تمييز أفعاله الخاصة من أفعال
الآخرين ، كان التقليد يعاش كتعامل مباشر : يشعر الأحياء بشكل
محسوس فيما بينهم بوجود الأجداد ، إن الزمن غير منفصل عن تواصلية
الأجيال . إن الموقف من الحياة والموت يوصف كانتقال طبيعي وجسدي
مشترك . إن هذا ليس تعليلاً واعياً « للجلود » أو « المصادر » التي تفترض
كذلك فهم الفروقات الذاتية عن الأجيال السابقة ، بل معاناة مباشرة
للماضي في الذات ، ومساواة الماضي والحاضر .

ويظهر الفرد هنا مسؤولاً (ليس مجازياً ، بل محسوساً : الفدية ،
الثار) ليس فقط عن نفسه ، بل عن كل أبناء قبيلته وأجداده . وفي الوقت
نفسه لا يعتبر - في أي من أفعاله - وحيداً متميزاً : ففي كل تصرف يقوم به
يشعر - بشكل فعال جداً - بأنباء العائلة والأجداد والأرواح والآلهة .

ويقدر ما هي الروابط بين أبناء القبيلة والأجداد وثيقة وقوية ، بقدر
ما هي غامضة بنية « الأنا » الذاتية . إن الفكرة التي تميز الكثير من
الديانات حول التناسخ وانتقال الروح تؤكد على نسبة كل شخصية
معينة ، وأيضاً فإن الوجود الفردي لا يُقدم كوحدة ثابتة ، بل كتصنيف
متتابع للولادات والتناسخات الجديدة .

إن انتشار الوعي الأسطوري الذي لا يستطيع الفرد بفضلته إلا أن
يفصل « الأنا » ذاته عن أجداده المتعددين يصوره بدقة توماس مان في

« يوسف وأخوته » . فالعبد العجوز إليعازر يصف بأدق التفاصيل « حادثة من حياته وكأنها قصته » كيف تمت خطبة اسحاق إلى ربييكا ، وفي حقيقة الأمر لم يكن هو بذاته ، بل إليعازر آخر ، أي جده الذي يقوم بالمهام ذاتها في البيت « استمع يوسف - بغبطة - دون أن يعيق ذلك أي سوء فهم فيما يتعلق بالبنية النحوية لقصة إليعازر - دون أن يهتم أن « أنا » العجوز لم تمتلك حدوداً واضحة ، بل كانت وكأنها مفتوحة من الخلف ، متدججة مع الماضي وموجودة خلف حدود فرديته وقد امتصت في ذاتها المعاناة التي وجب تذكرها وخلقتها وبشكل خاص إذا نظرنا إلى الأشياء تحت أشعة الشمس في صيغة ضمير الغائب وليس المتكلم^(١) .

لقد أدرك الوعي التقليدي استمرارية الحياة « والزمن بشكل عام » ليس كعملية طويلة ، بل كعملية دورية التي لم يكن موضوعها فرد معين ، بل القبيلة ، العائلة . ولا يعرف ممثلوا شعوب اللغات غير المكتوبة - عادة - العمر الزمني الفردي ولا يعيرون ذلك اهتماماً خاصاً ، وهم يكتفون بذكر العمر الجماعي وحقيقة انتهائهم إلى مستوى عمري محدد ونظام القيادة الذي يُعبّر عنه - على الغالب - في مصطلحات نسبية . . . إلى ما شابه ذلك فهناك حيث لا يوجد نظام جوازات سفر لا يزال الاثنوغرافيون إلى اليوم يحصلون على الغالب على إجابات حول العمر من نموذج « من ذا الذي حصى سنوات عمري ؟ » لقد كانت طقوس التنسيب الدينية القديمة جماعية ، أما الموت الرمزي « للآنا » القديمة وميلاد الجديدة المثبتة اسم جديد أوجدنا تواصلية كيتونة فردية افتراضية ومتزعزعة .

يظهر خلال التطور التاريخي - وخاصة عند تقسيم العمل تتحول

العلاقات الاجتماعية بالضرورة إلى شيء مستقل - الفرق بين حياة وكل فرد ، وذلك لأنها تعتبر شخصية وحياته ذاته لظلالاً أنها تخضع إلى هذا الفرق أو ذاك من العمل والظروف المرتبطة بذلك^(٢) .

إن التفرقة في الوظائف الاجتماعية وربطها بفئات مختلفة من الناس تعني أن الفرد قد انتمى إلى مجموعة متجانسة ، وفي الوقت ذاته إلى عدة جماعات مختلفة ولذلك يدرك نفسه من منظور « اشخاص هامين آخرين » : الأقارب ، الأصدقاء ، الشركاء التجاريين . . . إلى آخره . إن ذلك يكشف من عمل وعي الذات .

وفي الاتجاه ذاته تتفاعل المفارقة الاجتماعية ، وذلك لأن الموقع العالمي يعني نشاطاً أكثر فردية ومميزاً حرية ، وهو يتطلب اهتماماً كبيراً وانتباهاً مناسيين من الآخرين . وإذا كان الفرد يتمتع بإرادة حرة فإن ما هم المحيطين به ليس الميزات الموقعية - الأدوارية ، بل الفردية السيكولوجية = الطبع والدوافع وال ميول . . . إلى آخره وليس من قبيل المصادفة أن يوصف الناس من ذوي المراتب العالية بدقة وتفصيل أكثر مما يوصف التابعين والخاصعين الذين ترتبط ميزاتهم بالتحديدات العامة والموقعية - الأدوارية .

تفترق العظمة - باستثناء وخرق لنواظم معينة . إن الحرية والذاتية المطلقة تتوزع في الوعي الخرافي بين الآلهة والملوك الذين يُشار إلى « أنا » ذاتهم بأحرف كبيرة (وهذا يشير إلى تفردهم) أو تتحول إلى (نحن) حماسية) تختص في ذاتها شعباً بأكمله . وغالباً ما تتفاعل « الأنا » الإلهية في

(٢) ماركس . ك . فيورباخ تضاد المعتقدات المثالية والمادية . ص ٨٣ . ١٩٦٦

صفه اسم شخصي « يقول الآله الثوراتي عن نفسه (أنا ذاك الذي قال «إني هاهنا» إن الإنسان التابع والخاضع الذي يشعر نفسه هدفاً

لاحتمالات الآخرين يؤنس بشكل لا إرادي أولئك الذين يسيطرون عليه حتى ولو كانت قوى الطبيعة .. وخلافاً لبقية الناس فإنه يسمح لإبطال الملاحم - رغم إنهم لا يتمتعون بطبائع سيكولوجية - داخلية أن يخرقوا بعض المعايير الألزامية والمحرمات فيما ينحص الآخرين .

ومن المناسب هنا في هذا الصدد الاعتماد على مقطع من تعاليم الايونانيشاد : « لقد كان كل ذلك في البداية أقمن ⁽¹⁾Atman فقد نظر من حوله ولم ير أحداً سواه . وأول شيء نطقه هو «أنا موجود» وهكذا ظهر اسم «الأنأ» ⁽²⁾ .

أن هذه الوقائع توضح مصادر الاتصال المتبادل «للأنأ» الفردية والروح المطلقة التي غالباً ما تصادف في تاريخ الفلسفة . لكن «الأنأ» بالحرف الكبير تتوضع عادة - في النصوص القديمة - في أفواه الإله أو الملك : أما «الأنأ» الإنسان البسيط تبدو أكثر تواضعاً وأنها على العموم محيرة ، وهناك نوعاً من «الحق على الأنأ» ينتمي فقط إلى من يحتل موقعاً اجتماعياً عالياً أو متميزاً .

استخدمت كلمة Ego في اللغة اللاتينية القديمة للإشارة إلى أهمية الشخص ومقارنته بغيره وتاماً كالنظرة المباشرة التي تستخدم عند الكثير من الحيوانات كإشارة تحدي أو التي ترتب بدقة عند الناس (فقد حرم على المواطن النظر إلى الحاكم وإلى اليوم ولا يعتبر لائقاً ، بل ومثيراً التحديق

بالنظر إلى شخص لا نعرفه) التحدث بضمير المتكلم - بغض النظر عن المضمون - تصف بالتأكيد على الذات ولتجنب ما يرتبط بهذا من مشاكل فقد صيغ نظام الطقوس اللغوية ، وخاصة صيغة النداء غير المباشرة ، وذلك عندما يخاطبون النادي بصيغة النادي المخاطب أو بشكل وصفي مثل « يا سيدي » « مسينيور » . . . إلى ما شابه ذلك . أن صيغة الاحترام في مخاطبة الأعلى يضاف إليها نعوت تحقيرية فيما يتعلق بالذات فبدلاً من ذكر « الأنا » يقال على سبيل المثال « الخادم المطيع » « العبد الحقير » .

تتمتع « لغة الإحتقار » أو « لغة الطقوس » بتقاليد عريقة وتوجد في جميع اللغات . أن صيغها تبدو أكثر جمالاً في لغات شعوب جنوب شرق آسيا . ففي اللغتين الصينية والفيتنامية لا يعتبر مقبولاً لتحدث عن الذات بضمير المتكلم بدلاً من « أنا » يجدر الإشارة إلى الموقف الذي يتبناه المتكلم من المجلس « إن عادة التحدث عن الذات بضمير الغائب تعيد إنشاء نظام المراتب الاجتماعية السائدة بإدق التفاصيل فالفرد عندئذ يذكر نفسه على الدوام . أنه خاضع أمام مليكه وتلميذ أمام معلمه وصغير أمام الكبير . . . إلخ . ويمكن القول أنه لا يكون موجود بدون ذلك أي بدون ارتباطه بالآخرين . . إن « الأنا » الخاصة به تتماثل بالنتيجة مع الإدوار الاجتماعية والأسرية المتعددة^(١) .

وفي اللغة الرومية يُعبّر عن المراتب في العلاقات الاجتماعية وما ينبثق عنها من مراتب سيكولوجية بشكل أساسي غير صيغة المخاطب « أنتم » للأحترام أو « أنت » الودية للتحجب ، أن هذه التفرقة تكون أكثر تعقيداً ودقة في اللغة الفيتنامية ويُعبّر عنها أيضاً في اختيار صيغة المتكلم أي أن

Phan Thi Duc. Situation de la Personne au Viet - Nam. Paris. 1966. (١)

ضمير « أنا » يعبر عنه بمصطلحات مختلفة فكلمة « توي - تعني - الخاضع للملك » وهي تعبر عن الاتزان والمرونة وتستخدم للحديث عن القرباء ، وكلمة « نا » تعبر عن شعور تفوق المتكلم وتستخدم في الحديث مع الصغار فقط والأدنى مرتبة ، وكلمة « مين » (في البداية كانت تعني « الجسد البشري » تعبر عن الودية وتستخدم عند التعامل مع الأقارب أو الأصغر من حيث العمر والمكانة . أما كلمة « تي » المستخدمة في شيال فيتنام فإنها تعني (في البداية « الخادم ») وتعبر عن علاقة الصداقة وتستخدم بين الأصدقاء مثلاً في جماعات الصبية .

أن المنابع الاجتماعية لهذه التفريقية تظهر بوضوح في اللغة الصينية حيث يُبر عن مفهوم « الأنا » بأشكال مختلفة ، وذلك حسب ما ترمز إليه الكلمة ، إما الإفتخار وتأكيد الذات أو الخنوع . وفي الحديث الرسمي يصف المرء نفسه بكلمة (تشين) (العبد) « المطيع » « موو » التي تعني « لا أحد ، لا أحدها . (من حيث المعنى المقابل المباشر للفردية وتتميز الأنا) وفي المراسلات الرسمية في الصين القديمة استُخدمت كثير من المترادفات « الأنا » للتعبير عن التواضع مثلاً « نيو = عبد » « الأدنى = يوي » (مين = الأعمى) (دي = الأخ الأصغر) . . الخ . وعلى التقىض من ذلك نجد في خطب الامبراطور الفردية والتميز وهنا استخدمت عبارات مثل (غوا - جين) (أي الشخص الوحيد) أو (غوتسريا) السيد الأوحده^(١) وبكلمات أخرى تستخدم صيغة « الأنا » كتعبير متنوع لمكانة الشخص الاجتماعية ومستوى طموحاته وقد طرح عالم

Bauev. W. Tch erleben und Autobiographie in alteren China - (٢)
 . Heidelberger Jahr bu Cher. 1964.H.8.S.27

النفس الأمريكي ر. بروان الذي بحث من هذا المنظور عدة لغات مختلفة القانون التالي : إن أشكال المخاطبة المنطوقة بين الأعلى والأدنى تتطابق أينما كان مع أشكال التخطيب المتبادل بين الأشخاص الأقارب الذين يعرفون بعضهم بشكل جيد ومن مكانة واحدة . وأما أشكال المخاطبة من الأدنى إلى الأعلى تتطابق مع تلك الأشكال التي تستخدم من قبل أناس من مكانة واحدة ويعرفون بعضهم بعضاً معرفة طفيفة^(١) وهكذا يستطيع المتقدم في المكانة أو السن مخاطبة الأصغر في صيغة « أنت » وهذه الصيغة متداولة بين الأشخاص الغربيين من بعضهم بعضاً في المكانة ، أما الأصغر فإنه يخاطب الأكبر بصيغة (أنتم) وهذه الصيغة متداولة بين أشخاص لا يعرفون بعضهم بعضاً لكنهم من مكانة واحدة .

إن مثل هذه القانونية تستخدم في المخاطبة غير المنطوقة (الإيماءات ، اللمس ... إلخ) ويستطيع المتقدم التريث على كتف الصغير عندما ينبغي على الصغير أن يكون في موقع طاعة بالنسبة للمتقدم . وبالمناسبة ليست هذه العبارة مجرد مجازية فقط ، أن كثيراً من الحيوانات تترك أثراً في مناطق « ملكها » وهي لا تفعل ذلك فحسب ، تحافظ على منطقة « فردية » « جسدية » معينة بين الأفراد أيضاً . أن خرق هذه المنطقة يعتبر عدواناً ، والمنطقة « الفردية » عند الحيوانات الأقوى تكون أكبر . وعند البشر مثل ذلك : ففي حالة التعامل يكون الأشخاص المسيطرين والمهيمنين منفصلين عن غيرهم وتحملون موقعاً مركزياً في الجماعة ... إلخ أن ذلك لا يمكن إلا أن ينعكس في دعيهم الذاتي .

أن المدخل التاريخي الأرتقائي لدراسة الشخصية يشير إلى المرحلة في

. Brown.R. Social Psychology, N.V. 1965, P, 54— 59 (١)

نشوتها : الفرد - الفرد الاجتماعي - الشخصية . بيد أن المرحلة العليا من تطورها لا تلغي الراحل السابقة ، بل تضمها إلى منظومة تصنيفية جديدة وأكثر تعقيداً يرتبط سلوك الإنسان بالمدمج العفوي للمقدمات الطبيعية وشروط النشاط الحياتي . وعلاوة على ذلك يتحدد سلوك الفرد بنظام المعايير والمعاني الاجتماعية المدركة ، والمكانة الاجتماعية وعلاقاته مع أفراد القبيلة الآخرين . ويكتمل هذا عند الشخصية بوعي ذاتي أكثر أو أقل استقلالاً إضافة إلى الموقف الذاتي - الاصطلاحي من الأدوار والأنشطة الاجتماعية .

وتشير إلى أن كثيراً من سمات الوعي القديم التي تبدلنا كسمات على عدم نضجه ، ليست غريبة للإنسان المعاصر . إن التغيرات في الأقدمة الطقسية في الممارسات البدائية تفسر - علاوة على إنها إظهار « نشأت » الشخصية - انتقالها من طبيعة مزدوجة إلى أخرى . غير أن ذلك هو تعبير عن الحاجة البشرية الخالدة إلى الترميم والإبداع وهما ليسا معقولين دون اللعب وخرق القواعد المصاغة لذلك . ومهما كانت الصرامة التي تنظم الثقافة من أهم الجوانب الاجتماعية للسلوك فهي دائماً تترك مكاناً لبعض التغيرات والتنوعات المطروحة أما المشاركين - إضافة على ذلك فإن الثقافة - من خلال صياغتها لهذا الشكل أو ذاك - تتوقع بشكل دائم الامكانيات المشروعة للمخرق من خلال التخميف من إبعاد نشبها إلى زمن آخر مثلاً إلى « الزمن الأسطوري » الذي هو نقيض الحقيقي أو إلى شخصيات خارقة مثل الآلهة أو الأبطال الذين لا يستطيع الإنسان العادي تقليدهم ، أو نسبها إلى حالات مثل الأعياد والكرنفالات حيث تعتبر المخالفة المباشرة للقواعد والتقاليد الاجتماعي الزامية (العبد يلعب دور الملك ، النساء

ترتدي ثياب الرجال . . . إلخ لقد تم الحفاظ على ذلك في وقت لاحق في « العالم المعاكس » أي الثقافة الهزلية التي تحطم المعايير والممنوعات القبلية وكأنها « تعيد إلى العالم فوضويته البدائية »^(٢) أن « الانقلاب الرمزي - ليس فقط صوت الانفعالات المكبوتة ، بل عمل السلوك المكثف الذي يمثل (بديل قوانين التعامل العامة والعينم والمعايير)^(٣) وتكمن في أساسها آليات سيكولوجية عامة كشف عنها تشوكوفسكي بمثال حول « الانقلابات » الطفلية « الاخرق الكفيف » التي تساعد الطفل في تعزيز المعايير في وعيه وفي الوقت ذاته أنتباهه إلى إمكانيات البيئة المتنوعة الكبيرة^(٤) أن عكس الأمور وقلب الأشياء وصفاتها رأساً على عقب موجود دائماً في عالم فولكور الراشدين (لتذكر على سبيل المثال « مَرَّت قرية بجانب رجل ، وفجأة ومن بين الكلاب نبح غراب) الذي يعتبر تجسداً للنفي والشدة والهزل الذين بدونهم لا يمكن ان يكون هناك أبداعاً .

وفياً يتعلق بموضوعنا فإن ذلك يعني أن عدم الاستقرار والتعددية ، وتعدد ألوان « الأنا » الإنسانية لا تعني دائماً علامة على عدم النضج الاجتماعي أو العقلي . أن البيئة التي تضيء على « الذات » صفة الثبات صارمة جداً وذات معنى أحادي . وفي الوقت ذاته تحجّم من الإمكانيات الإبداع والتنوعية من خلال ربط الفردية بشكل مسبق بدور اجتماعي وجزئي واحد .

(٢) ليفمانشوف . د . س . باتشنيكو . أ . م . عالم الضحك في روسيا القديمة موسكو . ص ٣ . ١٩٧٦ .

(٣) Babcock . B.A. Tntroduction - in Babcock . B.A. (eds). The Reversible World. Symbolic Inversion in Art and Society. Tlhaca - London. 1978. P. 14

ورغم أن النشوء التاريخي للشخصية ووعيها الذاتي مجموعة المقدمات الإدراكية (تطوّر التفكير المجرد والميول نحو التصنيف) والبنوية - الاجتماعية (تقسيم العمل الاجتماعي) والتقسيم الاجتماعي للمجتمع) والثقافية - الرمزية (الإقرار باستقلالية قيم « الأنا » أن هذه العملية لم تكن البينة أفقية وحتى أن أكثر ميزات العامة تتطلب إعادة دراسة في إطار معين تاريخي محدد صارم .

(١) تشوكولسكي . ك . من اثنين إلى خمسة . موسكو . ١٩٥٨ . ص ٤ .

صورة الإنسان ونموذج الثقافة

في اتحاد أزلي حقيقي
لا حدود له ،
للماضي والحاضر
تترأى لي «الأنا» كمنجزه
مخضري وحيدة في كل مكان
طاغور

يظهر وعي الذات من المنظور الانثروبولوجي - مثله مثل الوعي - على أساس مقدمتين حقيقتين هما : العمل والتعامل . ففي العمل يتوزع كل من دافع الإثارة (تلبية بعض الحاجات) والمضمون الإشيائي المباشر (مثال صنع الرمح الذي سيستخدم أثناء الصيد) . وهذا يتيح للإنسان تمييز نفسه - كفاعل - عن نتائج ونتائج نشاطه . أن التعامل يفترض وجود اللغة وأنظمة إشارات أخرى تفسر التأثير المتبادل بين البشر وتسهم في التفريق فيما بينها وذلك ليس وفق ميزة واحدة ، بل عدة ميزات . بيد أن العمل - كما بين ماركس - لا يعتبر وسيلة الحيوية الذاتية

فحسب ، بل يسهم في ظروف معينة في تغريب الإنسان وخضوعه وضياح كرامته الإنسانية . إن الإنسان يدرك ذلك النشاط على أنه نشاطه الذي يشعر فيه أنه حر نسبياً والذي يعتبر بالنسبة له ذات قيمة ومعنى ذاتيين حقيقيين . أن النشاط لالزامي الذي لا ينجي من وراءه نتائج مفيدة هو « كعمل سيزيف » لا فائدة منه . ولكن حتى العمل المفيد إذا ما مورس لخدمة مصالح الآخرين فإنه يقدم القليل من السعادة .

وليس من قبيل المصادفة إن نشاط ومبادرة المضطهدين في المجتمعات الطبقية لا يتجلىان في العمل فحسب ، بل وفي القدرة على الهروب منه . هناك في فوللمكور مختلف الشعوب إضافة - إلى البطل الذي يحب العمل والصبر ، الماهر ، الحافق ، المخادع ، المنافق الذي ينجح بمهارة أسياده وحتى الله .

إن العمل لحساب « لانا » و« لحساب السيد » نُفذ وأردك بشكل مختلف . أن إنتاجية العمل لدى الفلاح القرن في أرضه الخاصة كانت أعلى من إنتاجية عمل السخرة ، وهنا لم يظهر فقط عدم الاهتمام ، بل وشكل من أشكال الاحتجاج الاجتماعي والنضال في سبيل الكرامة الإنسانية . وإذا أجبر الإنسان على القيام بعمل ما فإنه يؤكد على كرامته من خلال عمله الذي لا يتسم بالاهتمام . إن المقاومة الحاملة للعالم قد دفعت الطبقات المستغلة إلى إيجاد دوافع معينة فردية لرفع إنتاجية العمل « استبدال عمل السخرة بعمل مأجور » .

إن تغيير الموقف من العمل يستدعي تغييراً في قيمة أنواع النشاط القبلية (التناسب بين العمل واللعب ، النشاط الاشياطي ، والتعامل ، والعلاقات الإنتاجية والحياتية الأسرية ، التي ينشد فيها الفرد بشكل

خاض مجال تحقيق الذات من خلال التجربة الاجتماعية والثقافية التي يُدركها الفرد من خلال الأنا المدركة .

فهناك مثلاً في بعض المناطق المثقفة حيث يكون تأثير الأخلاق التقليدية البروتستانتية والتي بموجبها يظهر الخيار الإلهي للشخصية في نجاحاتها العملية والحاجة إلى الإنجاز ترتبط وقبل كل شيء بفكرة العمل ، أما احترام الذات فإنه يرتبط بالنجاحات المتعلقة بالنشاط المحسوس (التحصيل العلمي ، العمل) وكذلك بالقيادة . إن الأخلاق البروتستانتية تمثل من هذا المنظور الشخصي الذي يدمج ما بين الفاعلية العالية والاستقلالية والمسؤولية والمراقبة المحلية الداخلية والحاجة إلى الإنجاز في مقابلة التحمل بالتبعية وبما هو خارجي ويبد أنه هناك الثقافات التي يعتبر فيها اللعب المجال الأساسي للحرية ، أما القيم المرتبطة بالملمتلكات الجماعية (الأسرة ، التعاونية ، الحب) فإنها توضع فوق النشاط المحسوس . وهذا يُميز بالضرورة نماذج وعي الذات التي تميز هذه الثقافات ولا تكمن الأشكالية في أن بعض الأفراد والثقافات أكثر فعالية من غيرها ، بل في وجهة هذه الفعالية .

إن المصطلحات التي يتم بها وصف ميزات الشخصية (يسميها النفسانيون الأوصاف الشخصية) هي أيضاً ذات معنى قيمى معياري ، مع العلم أن مجموعة الصفات المرغوبة وغير المرغوبة تكون متشابهة عند معظم الشعوب . . . تعتبر الشجاعة وحب العمل صفتان إيجابيتان ، أما الجبن والكسل فإنها صفتان سلبيتان . بيد أنه من خلال التحليل العميق ، فإن وهم عمومية المعايير القيمية المعيارية يصيبه الخلل . فعلى سبيل المثال تعتبر الشعوب الأوروبية أنه من البديهي أنه كلما كان الطفل متقدماً في

السن ينبغي له أن يكون مسؤولاً اجتماعياً أكثر فعل النقيض من ذلك تعتبر شعوب الماساي *Maasai* الأفريقية أن الفتيان المحاربين أقل مسؤولية من الأحداث الأطفال . لماذا ؟ لأن أطفال من سن ١٢ - ١٤ يؤدون عملاً هاماً ومسؤولاً يتعلق بالعناية بالحيوانات في الوقت الذي يكون فيه المحاربون منشغلون بالتمارين العسكرية . أن دائرة حقوقهم وواجباتهم محدودة جداً أما التعامل فإنه ينحصر في دائرة مجموعتهم العمرية . ويتم التفريق بشكل حاد بين المطالبين المصروحة أمام الرجال والنساء^(١) وأمام نشأة المعايير المختلفة للتفويض الذاتي واحترام التراث .

لقد رتبطت الاستقلالية على الدوام بالحرية وبإمكانية المحافظة على الحيوية الحياتية ، أما نقيض ذلك فهو الخمول والعجز . . . إلخ . غير أن الضبط الذاتي يمكن أن يكون موجهاً إلى الخارج من أجل إيجاد التناسب بين البيئة وبين حاجات الفرد وكذلك إلى الداخل من أجل إيجاد التناسب بين الصفات الذاتية والحاجات وبين متطلبات البيئة وفي الأدبيات السيكولوجية نجد أن حرية الشخصية وتحقيق الذات يرتبطان بالصيغة الابتدائية للضبط وبإمكانية تغيير البيئة المحيطة بيد أنه إذا كانت الحرية تشتمل على إدراك الضرورة فإن الضغط الذاتي الداخلي الموجه إلى التغيير الذاتي ليس أقل واقعية .

أن الدوافع التي تثير الشخصية للوقوف على طريق التكيف مع العالم بدلاً من التضاؤل في سبيل تغييره يمكن أن تكون متنوعة : إدراك محدودية

Kirk.I. Burton M. *Meaning and Context: a study of contextual shifts* (١)
in *The Meaning of Maasai Personality descriptors - Ameriean*
Enthologist, 1987. V.4. No 4. P.734 - 764.

الإمكانات ، القبول بإخلاص بالنظام الحيائي القائم على أنه الوحيد الممكن ، السعي ببساطة « للسباحة وفق التيار » لأن ذلك أسهل . إن أشكال هذا التكيف هي أيضاً مختلفة : منها توفر إمكانية التطابق الحقيقي مع أولئك الذين إلى جانبهم القوة ، وبفضل ذلك يبدأ الفرد بالشعور أنه الأقوى أن الإحساس الوهمي بالحرية الذي يوفر الإيمان بالله أو القدر أو الفاعلية الداخلية المتوترة الموجهة إلى معرفة أو كمال الذات وتتنوع وفق ذلك التقييدات الأخلاقية الممكنة لمثل هذه الأفعال .

إن الاسترشاد بالنموذج الأول والثاني للضبط الذي يرتبط فيه على الأكثر مسيات محددة للشخصية وهي ذات مقدمات ثقافية خاصة بها ففي علمي الثقافة والمعاني يميزون بين الثقافات السائدة المعتمدة على الغالب على نمو النشاط المحسوس والمعرفة الموضوعية وبين الثقافات التي تتمتع أكثر النضج والاستبطانية والتعامل الذاتي . أن النموذج الأول أكثر حركة وديناميكية ، غير أنه يمكن أن يتعرض لخطر الاستهلاكية الروحية ، أما الثقافات التي تعتمد على التعامل الذاتي « القادرة على تطوير الفاعليات الروحية الكبيرة تبدو على الغالب أقل ديناميكية مما تتطلبه حاجات المجتمع البشري »^(١) .

ورغم كل الشرطية فإن محدودية هذا التقابل لا يمكن إلا حسابنا عند مناقشة إشكالية الشرق والغرب ، وخلال إبراز السيات السيكلوجية لمثل هذه المناطق . إن نموذج الإنسان الأوروبي الجديد الذي ستم دراسته لاحقاً يعتبر النشاط الفعال المحسوس الذي يؤكد أن الشخصية

(١) لوتمان . ي . م . حول نموذجي التعامل في منظومة الثقافة . دراسات حول نظم الإشارة . مدينة تارتو . ١٩٧٣ . الإصدار السادس . ص ٢٤٣ .

تتكون وتظهر وتترك ذاتها بأديء ذي مبدىء من خلال أفعالها . تشكل العالم المادي وذاتها . أما الفلسفة الشرقية - وعلى وجه الخصوص الهندية - فإنها على التقيض لا تولي أهمية للنشاط المحسوس وهي تؤكد أن النشاط الإبداعي الذي يؤلف جوهر « الأنا » يتشتر في المجال الروحي الداخلي ويتم إدراكه ليس عبر التحليل ، بل من خلال واقعة الرؤية السريعة « للساتوري » الذي هو في الوقت ذاته الإيقاظ من النوم وهو أيضاً تحقيق الذات والانغماس في الذات .

إن التناقض غير الحقيقي للفلسفة الهندية يكمن في أنه رغم أن « الأنا » هي مفهومها المركزي فإن هدفها السامي هو « الانعتاق من الذات » .

لا يوجد هنا نقي لوجود الأنا الصغرى ، التجريبية والفردية في الاويينشادا أو البوذية . غير أنه يتم تحديداتها من خلال الميزات الموضوعية ، وغميز البوذية إن الأشياء التي يقارن المرء أحياناً نفسه بها لا تشكل « الأنا » الحقيقية . أن « الأنا » لا ترتبط بمحصلة « ماهولي » وتتحدث النصوص البوذية كثيراً عن الشيء الذي لا يثبته « الأنا » لكنها لا تتحدث عما تمثله هذه « الأنا » وهناك في أحد هذه النصوص وصف لحادثة حين سأل الكاهن المتجول فانتشاغوتا بوذا هل توجد « الأنا » ؟ صمت بوذا هل يعني أن « الأنا » غير موجودة ؟ ألح الكاهن بالسؤال لكن بوذا ظل صامتاً ، وغادره الكاهن . لماذا لم تجب ياسيدي على الأسئلة المطروحة ؟ - سأله تلميذه المحبوب أناندا . « ذلك - أجاب بوذا - لأن الأجوبة الإيجابية على السؤال الأول قد تؤكد فكرة الديمومة ، أما الإجابة على السؤال الثاني تؤكد فكرة زوال « الأنا »^(١) أن كلا الأجابتين قاطعتان

(١) رادخاكيرر شان . من الفلسفة الهندية . موسكو ١٩٦٥ . المجلد الأول . ص ٣٢٧

وذلك لأن السؤالين غير صحيحين : أن أسئلة مثل : « ماذا تعني الأنا ؟ » أو « أين تقع الأنا ؟ » تعتمد على تلقي معرفة موضوعية جاهزة . إضافة إلى ذلك فإن كينونة الموضوع مفتوحة دائماً . أن السؤال « من أنا ؟ » يفترض البحث عن الطريق الحياتية التي لا يمكن التعبير عنها في ضيغة كاملة وذلك لأن هذه الطريق غير مكتملة .

وتعلم البوذية أن حالة « الانعتاق من الذات » « الذات اللاكونية *Anatman* » يتم بلوغها عندما يتخلص الفرد بشكل كامل من أنانية الذات والخصوصية والاهتمام بـ « الأنا الصغرى » من خلال بلوغ الاندماج مع المطلق . « أن التعمق وإدراك فكرة إنه لا توجد أية « أنا » ولا يوجد شيء « لي » ولا توجد « روح » ، بل يوجد عمل متغير مائل دائماً لبعض المكونات - هذه هي « المعرفة الحقيقية » (٧) .

أن الموقف من الاندماج التأملي مع العالم وذويان الذات في المطلق تنقسمه تعاليم فلسفة دينية شرقية أخرى . ومن هذا المتطور يمكن اعتبارها شاملة . وهي في الوقت ذاته نسبية مثلها مثل مبدأ تحقيق الذات المحسوس والمتكامل أو الوقف من إخضاع « الأنا » اللا انضباطية الجماعة . أن تناسيها ومضمونها المحدد يتنوعان بارتباطها بالإطار الثقافي والاجتماعي .

أن تعاليم الفكر الفلسفي الديني الياباني ولصيني مثل الكونغوشية والبودية الداوسية متفقة في تأكيد ما هو إنساني ، وكمال الذات وحسب أقوال داعية الكونغوشية (مان تسزي) « تكمن كل الأشياء في ذاتنا .

(٧) شيرباتسكوي . ف . ي . تعاليم البوذية الفلسفية . بروفواد . ١٩١٩ . ص

ولا توجد سعادة أكثر من بلوغ الذات ولكشف عن الإخلاص^(٣) . أن الحقيقة والإخلاص يتطابقان وذلك لأن طريق الحقيقة وحيد وكل فرد يجده بنفسه .

غير أن الكونفوشية التي أصبحت أيديولوجية رسمية للامبراطورية الصينية اكتسبت صفة المحافظة الأمنية مؤكدة وقبل كل شيء على ضرورة النظام والالتزام بقواعد ما هو قائم والخضوع للحاكم . إلى ما شابه ذلك . أن الالتزام بقواعد التهذيب يعني معرفة المرء لمكانه في المجتمع والعمل وفق المنصب الذي يشغله . أن « الانعتاق من الذات » اكتسب في هذه الظروف معنى مغايراً - وهو رفض كل شيء لا يتناسب مع أطر العلاقات الاجتماعية القائمة . ويقول ل . س . فاسيليف أنه في الثقافة الصينية طرحت اشكاليات الحياة والوعي وحللتا هاتين الاشكاليتين دون نسبهما إلى الشخصية وإدراكها . إن الشيء الأساسي في التوجه الإنساني الصيني - التقليدي كان الإحساس بالواجب وضرورة التناسب بين ما هو عدد اجتماعياً وبين المعيار الجمالي . أم ما يعتبر أساسياً ليس القوة الروحية أو الغنى الثقافي والنمو المتكامل لشخصية معينة ، بل تناسب أية شخصية دون ارتباطها بميزات الفردية وقدراتها والدور الاجتماعي المحدد^(٤) .

أن المبدأ العام في البيوضة والداوسية^(٥) « اللاعمل » يعني ليس فقط

(٣) الفلسفة الهندية القديمة . موسكو ١٩٧٢ . مجلد ١ . ص ٢٤٦ .

(٤) فاسيليف . ل . س . بعض صفات نظام التفكير والسلوك والسيكولوجية في الصين التقليدية . في كتاب الصين - الماضي والحاضر . موسكو . ١٩٦٧ . ص ٧٤ .

(٥) الداوسية : أحد التيارات الأساسية في الفلسفة الصينية القديمة . وهي إحدى

عدم الفعل الحاصل ، بل السعي لكي لا يخرقه النظام الطبيعي والأشياء .
أن رفض النشاط الخارجي المحسوس يجزر الحكيم من الشهوات الذاتية
ويتيح بلوغ المارموني المطلق . أن يجعل نشاطه يتحول إلى الداخل ويصبح
روحي خالص .

أن تعليم هذا الفن هو عمل فردي محض .

يقول كافايانا ياستوناري : « بالطبع هناك معلّمون وهم يعلمون
التلاميذ بواسطة المونود^(١) » ويعرفونهم إلى الأدب القديم ، غير أن التلميذ
يقي المسؤول الوحيد عن أفكاره ويتم بلوغ الحالة بجهود خاصة خالصة .
أن الخدس هنا أهم من المنطق وأن التضج الداخلي أهم من المعارف
المكتسبة من الآخرين^(٢) . وبما أن في ظروف الاستبداد المميت الشرعي
يمكن للحرية أن تظهر فقط في وعي الذات فإنه في نصوص الداوسية في
تاريخ الصين القديمة^(٣) إنها تظهر أقوى في عصور الأزمات والمآرق عندما
تطرح أمام الناس المفكرين أسئلة لم يكن بمقدور الأيديولوجية التقليدية

الديانات المنبثقة عن فلسفة الداوسية . إن أساس الإيمان في هذه الديانة هو البحث
عن السعادة الخالدة التي يتم بلوغها عن طريق الفضائل العشر منها : (واجب
الأبن ، الصبر ، التضحية بالذات ... إلخ) (المترجم) .

(١) المونود : حوار بين المعلم والتلميذ الذي يقوم على الأحساس بإسلوب بلوغ المهمة
وليس الأسلوب العلاقي . وهو المعاناة دون لفظ كلمات .

(٢) غريغورييفا . ت . ب . الفن الياباني التقليدي . موسكو . ١٩٧٩ . ص

٢٧٤ .

Bauer. W. *Icherleben und Autobiographi in altern China*. Heidelber- (٣)
ger Jahrbucher. 1964. H. 85 12-40.

الاجابة عليها . لقد كانت مثلاً عصر « السُّلالات الستة » بين عامي (٢٢٠ ، ٥٨٩) حين يظهر نموذج جديد للبطل الأزلي ويتطور أدب الاحتجاج ، وتظهر اللوحة الذاتية وتصبح الأنا الفردية مادة للتحليل الفلسفي .. إلخ .

إن مؤلف فكرة « الانعتاق من فكرة « الأنا » المكتوبة في صيغة رسالة مفتوحة إلى الصديق شي - خوان (٢٢٣ ، ٢٦٢) يكتب أن التحليل الذاتي والتعبد ليسا قدراً ، بل وسيلتان ضروريتان للنقد الذاتي . وهو يفسر بالتفصيل لماذا لا يستطيع أن يكون موظفاً جيداً كالذي تتطلبه الاخلاق الكونفوشية قد أصبح نموذجاً للعديد من المؤلفات الصينية لاحقاً .

أن الفترة « الفردية » الثانية من الثقافة الصينية هي فترة حكم سلالة « تان » (٦١٨ - ٩٠٧) عندما قَدِمَ الانعطاف نحو الاشكاليات الإنسانية للبوذية تفوق هام على الكونفوشية أن الشيء المميز هنا هو أنه في « كتابات » المعلم المعروف في فترة حكم تان لين - تسزي استخدمت كلمة « إنسان » أكثر من ١٩٦ مرة وكلمة داو ١٥٥ مرة وكلمة بوذا ١٢٨ مرة .

أما الموجة الثالثة من الإحساس الفردي ترتبط بفترة حكم سلالة مينغ (١٣٦٨ - ١٦٤٤) واقرنت باسمه فلاسفة التيار الذاتي - المثالي فإن يامين ، فان غينا وعلى وجه الخصوص الفيلسوف لي تيجي الذي كتب « إن كل إنسان قد أهدته السماء الحياة يتمتع بهدف فردي خاص به ولا ضرورة لمعرفة ذلك من الكونفوشية »^(٤) .

De Bary. T.W. Individualism and Humanitarianism in Kate Ming (٤) thought inself and society in Ming thought. N.Y.L. 1970. P.199.

إن عدم ثبات الأحكام الفلسفية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتغيير البيئة الاجتماعية ودائرة الإمكانيات الحقيقية للنشاط الاجتماعي . وعندما يكون المجتمع في حالة تقدم فإنه يثير الناس إلى تحقيق الذات المحسوس والمتكامل وفي الفترات الحرجة من التاريخ عندما تكون الحياة فقيدة باطر الروتين البيروقراطية القاسية فإن إمكانيات النشاط الاجتماعي البناء تضيق مولدة عند المبدعين إحساس مرهق أنه لأحد بحاجة إليهم ولكي يحققون قدراتهم منهم أما يقفون على طريق النضال الثوري مع أنه من أجل ذلك لا توجد دائماً مقدمات ضرورية اجتماعية أو شخصية أو أنهم يضطرون إلى البحث عن الأمان في الهروب أو الانعزال في عالمه الداخلي المغلق .

وفي الشرق حيث استمرت فترات الصمت الاجتماعي قروناً عديدة فقد صاغت الثقافة استجابات محددة للهروب : مغادرة الحياة بشكل عام (الانتحار) أو الهروب من الحياة الاجتماعية (الرهبنة) أو ما يرتبط بها من مآسي وخيبة الأمل وليس من قبيل المصادفة تلك الفكرة أن عظماء الناس يعبرون الحياة دوغماً ملاحظة ، هذا ما يكرره باستمرار الفلاسفة الهنود وهكذا فإن فيفيكاناندا يعتبر بوذا والمسيح بظلي الدور الثاني بالمقارنة مع العظماء الذين لا يعرف العالم عنهم شيئاً والذين يعبرون ولا يحصلون على شيء لأنهم يعرفون القيمة الحقيقية للفكر^(٥) .

أن الثقافة الشرقية تقدم الكثير من الأمثلة للتواتر المتنوع للقوانين المعيارية للسلوك على أساس تحديد الخارجية والروحية الداخلية . وهكذا فإن الشعراء الصينيين في القرنين الثامن والثاني عشر الذين كانوا في الوقت ذاته موظفين حكوميين عاشوا ضمن مقاييس روحية مختلفة وقد بقيوا أثناء

(٥) فيفيكاندا . كرامايوغا . بتروغراد . ١٩١٦ . الفصل السابع .

نشاطهم الوظيفي مونفوشيون مطيعون أما في حياتهم الخاصة وأبداعهم الفني كانوا بوزيين أو داوسيين^(١) أن المثال المتميز هنا هو الشاعر سوتشي . الذي أصبح فيما بعد موظفاً حكومياً ذي مرتبة عالية ، آمن بإخلاص المبادئ الكونفوشية حول الكمال الذاتي وقيادة الناس حاول القيام باصلاحات إدارية . . . إلخ . غير أنه أدرك محدودية إمكانياته . وقد كتب في رسالة « حديث حول تشاوتسو » أن هناك زمن قد يبدو هادئاً وخالياً من المشاكل ، ولكنه في جوهره - الأخفاقات لا تخضع القياس التي لا يستطيع الموظف تجاوزها لأنه إذا بدأ العمل بحيوية فإن السوء المعتادة على الهدوء لن تصدقه ، ويعتبر سوتشي نفسه فاقداً للاستخدام الحقيقي . إن الفلسفة التأملية الداوسية والبوذية تؤكد أن كل شيء غير حقيقي وهو إلى زوال وتنظر إلى فكرتي الحياة والراحة في التأمل الداخلي . وبما أن التطور التاريخي لمفهومي الشخصية والإحساس « بالآنا » يدرسان في هذا الكتاب من خلال المعطيات الأوروبية بشكل كبير فإننا نحاول مقارنة القانون « الأوروبي » مع القانون الياباني .

لماذا القانون الياباني بالتحديد ؟ لأنه في اليابان قد تكونت ثقافة خاصة بها بلغت شأواً عالياً في التطور ولا يمكن تسمية المجتمع الياباني أنه « ضعيف » « غير ديناميكي بشكل كافٍ » « غير متميز » وألغام هنا أيضاً هو أنه قد كرس الكثير من الدراسات المتخصصة لإبراز ووصف الطابع القومي ومن بين واضح هذه الدراسات هناك اليابانيون أنفسهم .

(١) مارتينوف . ١ . س . البوذية والكونفوشية : سو دون بو (١٠٣٦ - ١١٠١) وتشجو سي (١١٣٠ - ١٢٠٠) في كتاب البوذية ، الدولة والمجتمع في بلدان شرق ووسط آسيا في القرون الوسطى . موسكو ١٩٨٢ .

في ماذا يكمن خاصية نموذج الإنسان الياباني ؟ .

يؤكد نموذج الإنسان الأوروبي الجديد على القيمة الذاتية ووحدة وظيفته ، أن تشتت الأنا الجماعية تفهم هنا على أنها شيء مرضي وغير طبيعي أن الثقافة اليابانية التقليدية التي تؤكد تبعية الفرد وانتسابه إلى مجموعة اجتماعية محددة وتنظر إلى الشخصية على أنها تجمع وتطابق عدة « دوائر الواجبات » المختلفة : الواجب تجاه الامبراطور ، الواجبات تجاه الوالدين وتجاه الناس الذين قد فعلوا شيئاً ما لأجلك والواجبات تجاه الذات .

يقيم التقليد الفلسفي الأخلاقي الأوروبي الشخصية بشكل عام معتبراً أفعالها - في مختلف الحالات - أظهارات لجوهر واحد . أن تقييم الإنسان في اليابان يرتبط حتماً « بدائرة » الفعل الخاضع للتقسيم . يتجنب اليابانيون الحكم على تصرفات وطباع الإنسان بشكل عام ، بل يقسمونها إلى مجالات منفصلة يوجد في كل منها قوانينها الخاصة بها وقانون الأخلاق الخاص بها^(٢) يسعى الفكر الأوروبي إلى تفسير تصرفات الإنسان « من الداخل » هل يعمل الإنسان إنطلاقاً من شعوره بالشكر أو الوطنية أو لغاية في نفسه ... إلخ أي بمعنى آخر فإن الأهمية الحاسمة هنا من المنظور الأخلاقي تعطي للدافع الكامن وراء التصرف وفي اليابان ينبثق السلوك في القاعدة والمعايير العامة . والهام هنا هو ليس سبب تصرفات الإنسان على هذا ، بل هل هو يتصرف وفق الواجبات لتقليدية المرعية .

أن هذه الفروقات مرتبطة بالطبع بمجموعة كاملة من الظروف الثقافية والاجتماعية . إن الثقافة اليابانية التقليدية التي تكونت تحت تأثير

(٢) أوفشينيكوفا . ف . غصن الساكورا . موسكو ١٩٧١ . ص ٥٩ .

الكونفوشية والبوذية ليست فردية أن الشخصية هنا تبرز فيها ليس كشيء ذو قيمة ذاتية ، بل كرابطة وصل لواجبات خاصة معينة ومسؤوليات تنبثق من انتهاء الفرد إلى الأسرة والقبيلة .

فإذا كان الأوروبي يدرك ذاته عبر تميزه عن الآخرين فإن الياباني يحقق ذاته عبر المنظومة المتصلة « أنا - الآخرين » « جزء من » أن هذه الأخيرة ليست الانا المادية المجردة ، بل تتواجد في الطبقات الخارجية للشخصية وفي علاقاتها المعينة مع الآخرين ولذلك لا توجد عند اليابانيين تقسيمات إلى احساس « داخلي » و« خارجي » وما ينبثق عن ذلك من مشاعر « اللذنب » و« الخجل » وفي وقت مضى عرفت عالمة الانثربولوجيا الامريكية ، بينيدكت الثقافة اليابانية أنها « ثقافة خجل » انبساطية على عكس « ثقافة اللذنب » الغربية الانطوائية بيد أنه في نتيجة الاختبارات السيكولوجية ، فإن اليابانيين يبدوون أكثر أنطوائية من الأوروبيين وهذا يتناسب مع التوجه القيمي لثقافتهم التقليدية .

لقد شبه العالم اللغوي الياباني موري دزيدزي النموذج الأوروبي للشخصية بالبيضة في قشرة ، أما اليابانية فهي البيضة دون قشرة . أن « البيضة في قشرة » لها غلاف قاسي خال من الطبقة المرنة الخارجية . وبما أم عتوى البيضة عممي بالقشرة فإنه من الصعب تخريبه . ولكنه إذا تجاوز الضغط الخارجي الحدود الطبيعية فإن البيضة ستكسر . ويسبب أن الجزء الداخلي محصور في القشرة . فإن كل بيضة تبدو كإداة مستقلة يمكن وضعه بشكل مستقل في مجال مكاني واعطائها تسميته مستقلة . أن الغبار الذي يتوضع على القشرة القاسية الملساء لا يدخل إلى الداخل ويمكن إزالته بسهولة ولا يمكن .. حسب مظهر البيضة الخارجي .. معرفة ما إذا كانت

البيضة فاسدة مع أن الحماية الخارجية تحمي البيضة إلى حد كبير من التلوث وعلى النقيض من ذلك فإن « البيضة بدون قشرة » تكون طرية ومرة أن البيضة غير المحمية بقشرة تتلف بسهولة ، ولكن ليس بسبب ضربة مفاجئة ، بل بطيئة من خلال الاستسلام للضغط الخارجي . وبما أم مثل هذه البيضة غير متبلور نسبياً فإنه لا يمكن إعطاؤها تسمية ونقلها من مكان لآخر دون وضعها في وعاء وعليها يتوضع الغبار الذي يصعب إزالته ، بينما يمكن بسهولة - من خلال الغلاف الرقيق - معرفة بداية الفساد .

ومن هذا المنظور فإن العالم الداخلي والأنا الذاتية بالنسبة للأوروبي (الشخصية القوية) هما شيان حقيقيان محسوسان ، أما الحياة فهي ساحة معركة يحقق فيها مبادئه أما الياباني فإنه مهتم أكثر بالمحافظة على التثاقل « اللين » الشيء الذي يؤمن انتهائه إلى المجموعة ومن هنا تنبثق منظومة أخرى للقيم أن الشخصية التي لا تملك « قشرة » تغير بسهولة الشكل وتتكيف مع الظروف ولكن يضعف الضغط فإنها تعود إلى حالتها الأساسية . أن التكيف والرغبة في « التشبه بالآخرين » لم يعتبر في اليابان شيان قديران أن العادة في التوافق بين الشكل الخارجي للحياة وآراء وتقويم المحيطين ، وهذا يتناسب مع مصدر كلمة السعادة في اللغة اليابانية (أفاسي) المشتقة من الأفعال « سورو = عمل وافاسيرو = توحيد ، وتحليل و « تكيف » أن مفهوم « أفاسي » أي التكيف مع المجلس يرتبط بمفهوم « الانعتاق من الذات » .

ورغم أن مخزون اللغة اليابانية غني بالمعاطف إلا أن اليابانيين لا يتقنون بالتعامل اللغوي معتبرين أن الكلمات تشوش التفاهم المتبادل الحقيقي . وحسب ملاحظة الكاتب الياباني ي . كافاباتا لا تكمن فيها

يقال ، بل في المعنى الكامن وراء ذلك .

هل هناك ضرورة للمتعب لدى مقارنة لوصف الذات عند أطفال تتراوح أعمارهم بين ستة أو تسع أو أربع عشرة سنة من إحدى عشرة بلداً (أمريكيين) فرنسيين ، ألمان ، كنديين ، إنكليز ، وفرنسيين وأتراك ولبنانيين ... وغيرهم) وهم يجيبون على أسئلة مثل « من تكون ؟ » « ماذا تعتبر نفسك ؟ » ماذا تستطيع أن تقول عن نفسك ؟ » فإن الأطفال اليابانيين سيتميزون عن غيرهم باستخدام مجموعة كلمات أقل في وصف الذات الشيء الذي لا يرتبط مطلقاً بمستوى تطورهم العقلي^(١) لقد نسف تطور الرأسمالية والتّمدن Urbanism في اليابان - وخاصة في فترة ما بعد الحرب - إلى حد كبير الكثير من القيم الفردية التقليدية . أن شيبة المدينة اليابانية اليوم هي أكثر أنانية وذاتية وهي تولي أهمية كبيرة للدوافع تحقيق الذات الفردية والتي كان تتمثل في الماضي في مفاهيم الانتهاء الأسري أو الولاء للمؤسسة^(٢) . ويتبدل أيضاً أسلوب السلوك اللغوي . إضافة إلى ذلك فإن نموذج الإنسان التقليدي يبقى بالنسبة للكثيرين موضع اختيار بشكل مدرك أو غموضاً عن مدرك .

وكما نرى فإن الطريق (من الذات إلى الشخصية) ليس واحداً . فإن

Lambert. W.E., Klinberg O. CHildren's Views of foreign Peoples. (١)
A.Cross-National Study. N.Y. 1967, P.4.

(١) لا تيشيف . ي . أ . الزواج والأسرة في اليابان المعاصر . مجلة شعوب آسيا وأفريقيا . ١٩٨١ . عدد ٢ - ميخائيلوفنا . ي . د . النظام التقليدي لتطبيع الأطفال في اليابان في كتاب «اثوغرافيا الطفولة» . الأشكال التقليدية لتربية الأطفال والأحداث عند شعوب شرق وجنوب شرق آسيا . موسكو ١٩٨٣ .

البشرية تملك قوانين مختلفة للشخصية لا يمكن وضعها في نسق معرفي واحد - أي من « الأسهل إلى الأصعب ومن الأدنى إلى الأعلى » أن تعبير « الشخصية في مرآة الثقافة » لا يعني أن الإنسان ذاته ينظر إليه بالنتيجة في أكثر من مرآة . أن مرآة الثقافة - هي التاريخ التي لا يعكس فحسب مواضيع مختلفة ، بل ويكون ويشير إلى صقل وتغيير وإعادة تشكيل ما تمت رؤيته ذات مرة . ولذلك فإن علم ثقافة الشخصية يجب أن يكون بالضرورة تاريخياً .

الفصل الثاني

التركة القديمة

كثيرة هي عجائب الدنيا
وأعجبها هو الإنسان
سوفوكليس

لم تُدرس أية من الحضارات القديمة بشكل مكثف ولم يُطرح مثل هذا الكم الكبير من الآراء المختلفة كالتي تناولت الحضارة اليونانية القديمة . . . فبعض الباحثين يؤكدون أنه هنا على وجه التخصيص صُنعت لأول مرة « اكتشافات الإنسان » وتمّ تجميع قيمة الشخصية الإنسانية ويؤكد آخرون أن التركة القديمة القائمة ليس فقط على التاريخ ، بل على الفضاء لا تمت بصلة إلى التوجه الإنساني ، ولم يكن هناك ولا حتى كلمة واحدة في اللغة اليونانية القديمة تناول مثل هذه الظواهر : مثل الشخصية ، الإرادة ، الضمير أن الشخصية الأغريقية كما يشير الباحث الأمريكي أ . ادكينز - لم تكن تملك بنية ثابتة وصلبة والتي تعتبر في يومنا هذا طبيعية ، وذلك يبدو له مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً ببنية وقيم المجتمع الأغريقي التي تولي اهتماماً ضئيلاً لنوايا الأفراد^(١) .

Adkins. A.M. from Many to the One. A Study of Personality and (١)

ولكي نتبصر من هو المحق في هذا الجدل الطويل لابد من البدء بتحديد الأسئلة . وأول هذه الأسئلة (عن أي أغريق قدماء يدور الحديث ؟) فإن عالم هوميروس مع عصري بيريكولوف أو الهيليني أيضاً حسب أية مصادر هذا العالم ؟ أن الميثولوجيا تعبر عنه بالطريقة التالية : عبر الملحمة والمأساة أو غير ذلك كالفصيدة الغنائية والنصوص الفلسفية لا تعبر عنه كوثائق حياتية . وأخيراً ما هو المقصود باكتشاف الإنسان ؟ ومنشأ مفهوم « الشخصية » والنظريات الفلسفية حول الإنسان ؟ أو الاستغلال الفردي عن القبيلة ؟ أو فردية الانفعالات والمعاناة والدوافع ؟ أو اظهارات الاستبطانية والانطوائية ورفع الاهتمام بالآنا الذاتية ؟ أن مناصري التفسيرات الإنسانية للتركة يقيمونها حسب النتائج ، والانتقادات العلمية حسب مصادرها وعناصرها . أن الثقافة الأغريقية القديمة في مصادرها هي عملياً مبهمة وغير سيكولوجية مثل بقية المجتمعات الابوية .

أن الآلهة الأغريقية القديمة رغم عدم تبلورها الانثروبولوجي لم تكن أفراداً في المعنى السيكولوجي ولم تكن مهم حياتهم الخاصة أو وحدة نفسية . وعلى الغالب كانت القوى المجازية التي كان الأغريقي القديم يوجدها بسهولة ويفرقها بسهولة : مثلاً يرتبط عادة باسم زيوس النعت الذي يشير إلى إحدى وظائفه التي بدونها لا يستطيع الاستمرارية مثل : مولد الصواعق ، ساكب المطر ، إله الهزات الأرضية . . . إلخ .

أن الديانة الأغريقية لا تعرف التعامل الروحي المركز مع الآلهة أو الصراحة الفردية إن « لانفسانية » فن النحت الأغريقي التقليدية العامة

Views Of Human nature in the Context of Ancient Gerrk Society.

Values and Beliefs. Itha. N.Y. 1970. P. 275-276.

والتي تمثل الجسد والمظهر الخارجي لا تنزع إلى « الكشف » عن الطبع وراء هذا المظهر الخارجي وتشرح أن التمثال يجسد بشكل عام ليس الفردية ، بل قوى وقيم دينية - جمالية معينة - الجمال ، الشباب ، الصحة ، القوة والحركة ... إلخ والتي لا يوجد شيء آخر ورائها . وكما يشير أ . ف . لوسيف « أن ما هو إنساني في القديم هو الإنسان الجسدي ريس الإنساني الشخصي » (٢) .

أن اللغة اليونانية القديمة لم تحو كلمات تقابل المفاهيم الحديثة « لإرادة » أو « الشخصية » كهدفين فردي وكلّي للنشاط . أن ما تضمنته الجدال اللغوي القديم حول أي عبارة أكثر دقة - « أن أفكر » التي تشير إلى فاعلية وذاتية عملية التفكير أو « اعتقد » التي تشير إلى أنه غير إرادي ، ومن الواضح أن القديم يجسد البداية الحاملة . إن الأبطال القدماء لا ينفلون مآثرهم بقدر أنهم وجدوا بفضلها . إن الأساطير والحكايات لم تتحدث مطلقاً عن مآثرهم من منظور البطل كفرد فاعل مثل : كيف يخطط لمآثرته ، ماذا يعاني في لحظة وبعد تنفيذها . . . إلخ . حتى أن المآثرة ذاتها لم تكن تعتبر عملاً شخصياً للبطل ، وذلك لأنها بمساعدة بعض القوى الإلهية الخارجية . أن البطل ينفذ ما قد خطط له القدر فقط أن الإنسان لا يصبح بطلاً ، بل يولد هكذا بإرادة الآلهة .

إن الكلمة الأغريقية القديمة (*Proson*) التي نجدها عند هوميروس ، والكلمة اللاتينية القريبة منها (*Person*) كانت تعني في البداية قناع الوجه العائلي ومن ثم القناع الذي يرتديه الممثل في المسرح وأخيراً الشخص

(٢) لوسيف . ١ . لا . تاريخ علم الجمال . (الكلاسيك المبكر) . موسكو . ١٩٦٣ . ص ٦٠ .

الذي يؤدي الدور . وفي الفترة المتقدمة فقط أصبحت كلمة *Prospora* تعني عند بوليب وخاصة عند أيكنتيت كما يفترض الباحثون وتحت تأثير اللغة اللاتينية تعني أيضاً الجانب الاجتماعي للفرد - أي ماذا يعتبر بالنسبة للآخرين وبعد ذلك هو ذاته كوحدة فردية^(١) .

أن الألهة والإنسان الذين رسمهم هوميروس يملكون طبائع محددة وميزات شخصية ثابتة ، بيد أن الباحثين في آثار هوميروس (مثل ب . ستل ، ف . ن . يارخو وغيرهما) يجمعون على الإشارة على التفوق الحاد للمصفات العامة على الفردية والجسدية على النفسية عند الناس في أفعالهم . أن عالم الإنسان الداخلي يبلد مبهماً بشكل واضح . ولا يوجد عند هوميروس مصطلح يشير إلى كلية حياة الإنسان الروحية وذلك من خلال رسمه للأرجل السريعة والأيلي الضخمة ولا وجود للكلمات لوصف الروح ويفسر أبطال هوميروس تصرفاتهم من خلال تدخل الألهة وإرادتهم بشكل مباشر .

وكما يشير مؤسس مدرسة تاريخ السيكولوجية الفرنسية ي . ميريسون : « بالنسبة لنا أن الفعل يفترض بشكل طبيعي تماماً الشخص الفاعل والشخص يعني الفرد والشخص الفاعل يقع بشكل ما خارج الفعل . أن ميزة الفاعل هي ميزة هامة للفرد والعكس بالعكس . أن

Rheinfelder. H. Das wort "Persona" Geschichte seiner Bedeutungen (١) mit besondere Berücksichtigung des franzosischen und Italienischen mittelalters. Halle/Saale. 1928. - Nedoncelle. M. Prospora et persona dans L'Antiquite Classique Essai de bilanlinguistique -- Revue des Sciences religieuses. 1955. 29. An. No 1.

المفكر الأغريقي القديم مثله مثل الهندي القديم لا ينظر إلى الفعل والفاعل بهذه الطريقة وهويتهم بالفعل كما هو ، والمبرر الأخلاقي أو بما هو ميتافيزيقي ولا يميل إلى جعل الفاعل فردياً معتبراً إياه « داخل » الفعل^(٢) .

إن هذا المبدأ يميز التراجيديا الأغريقية القديمة . ورغم أن الثقافة الأغريقية في الفترة الكلاسيكية أصبحت تميز نوايا الأفعال الإنسانية والظروف والنتائج للتصرف الفردي غير مرتبطة بالفرد . إن التراجيديا لا تقابل الحرية الذاتية بالضرورة الموضوعية ، بل على الغالب هما أسلوبان لقدرية السلوك اللذان ينطلقان في نهاية الأمر نحو الآلهة والقدر . أن القدرية الخارجية للأحداث (اصطدام الإرادة الإنسانية والنتائج غير المتوقعة للتصرفات ... الخ) والقدرية الداخلية للدوافع هي من إلهام الآلهة على حد سواء . إن الإنسان يريد ما تريده الآلهة . وعلى خلاف القدرية المسيحية التي فيها شيء ما سام رغم الفكرة غير المفهومة للإنسان فإن القدر الأغريقي القديم يعمل كإله أعمى وجاهل . أنه لا يعمل من الخارج ، بل موجود في الإنسان ذاته كظله ولا يستطيع الإنسان التخلص منه . أن بطل اسبخيلوس لا يستطيع أن يتمنى حصة غيره وذلك لأنه ينبغي عليه ذاته أن يتغير .

ومن هنا تبثق محدودية الفهم الأغريقي القديم للمسؤولية الفردية . يعترف الملك أوديب في تراجيديا سوفوكليس بمسؤوليته تجاه ما فعله وهو ما لم يكن يتوقع نتائجه . غير أن التراجيديا الأغريقية لم تناقش هذه الاشكالية من المنظور الفردي - السيكولوجي المعروف ، بل المنظور

Problemes de la personne. Paris 1973. p. 43. (٢)

الكوني أن مفهوم المسؤولية المرتبط بالدافعية الأخلاقية الداخلية لم تنفصل تماماً في ذلك . الوقت عن مفهوم الواجب المفروض من الخارج . أن بطل التراجيديا لا يختار إحدى الإمكانات المتاحة المتعددة : أمامه طريقة واحدة فقط . أن اعترافه بمسؤوليته وكذلك بجريمته هو نتائج للاشتراط الأخلاقي ، بل الضرورة الصلبة التي يملئها نظام الأشياء القائم .

أن البطل التراجيدي يُقدم كسبب للمسؤولية تجاه الأفعال وكلما جُسدت طبيعته كإنسان فإنه كدمية عادية في أيدي الآلهة وقربان القدر : يفترض الفعل التراجيدي . أن الخطط الآلهية والإنسانية لا تتقابل ، ويمكن أن تصطدم بعضها ببعض ولكن هذه الخطط تبقى في التراجيديا غير متطابقة أبداً . أن الفرد لا يذوب في فعله الخاص مع أنه لم يصبح بعد صانعه المقتدر . وبما أن فعله يندرج في الإطار الزمني الي لا سيطرة عليه والذي يخضع له بخمول فإن معنى تصرفاته يسقط عنه ويتفوق عليه أن هذا التصور يميز ليس فقط التراجيديا ، بل أيضاً الوعي العادي لذلك العصر . فالتناس في ذلك الوقت لم يعتبروا الفنان أو صاحب المهن مبدعين في نتائجها ، بل افترضوا أن الفرد الماهر يُحسد فحسب في المادة شكلاً مقدراً له متسبباً وغير مرتبط به (ينضوي الابداع على مهارة كبيرة ، أكثر من عمل العامل العادي وهو يؤدي عمله العادي)^(١) .

لكن قانون الإنسان الأغريقي القديم لم يبق كما هو في مختلف مراحل تطور الحضارة القديمة . ورغم أن السمات العامة للثقافة الأغريقية القديمة وهي - الجسدية ، وفن نحت التماثيل ، الاسترشاد بالفضاء الكوني وليس

Vernant, J. P. *Mythe et pensée Chez les Grecs. Etudes de Psychologie (١) Historique. Paris. 1971. t. 2. p. 63.*

بالتاريخ - على الغالب تبقى . أن تعقيد العلاقات المتبادلة بين الفرد ككائن اجتماعي تجري فيها تصحيحات هامة .

من بين أحد المؤثرات هنا ، تطور القاموس النفسي الذي يعكس تفريقية واستقلالية الوعي ، وكذلك المجال الدافعي للإنسان ، وإيجاد آلية الضبط « الداخلية » المتميز عن السلوك « الخارجي »^(٧) أن الكلمات الأغريقية القديمة (سوما) (بسوخي) (يتوموس) و(فيوسيس) تترجم على النحو التالي (جسد) (روح) (نفس) (الطبيعة) لكن هذه الترجمة شرطية محضة . أن النصوص الأغريقية القديمة جداً لم تعرف فكرة الروح غير المادية أو مفهوم الجسد الفردي . أن (سوما) في النصوص الأغريقية المبكرة تعني - تطابق أجهزة الجسد التي تؤدي كل منها وظيفة سيكولوجية وجسدية محددة أما « بسوخي » فإنها تعني عند هوميروس النفس الذي يغادر جسد الإنسان لحظة مماته ، وهو كائن حي ، وأخيراً هو الحياة ذاتها لا ترتبط بها أية أنفعالات خاصة أو وظائف ضبط . أن الجزء المادي من الجسد يبقى (بسوخي) حتى عند الفلاسفة الأغريق القدماء . وفي الواقع أن وظائفها تخضع للتفريقية ، وفي القرن السابع قبل الميلاد فسر « بسوخي » على أنها مصدر فعّال للحياة « القوة الحياتية » وفي القرن السادس ق . م . أصبحت مصدراً للمعاناة الأنفعالية . . ففي تعاليم فيثاغورس حول انتقال الروح (بسوخي) نكتسب لأول مرة صنعة الفردية وهي ذات الروح التي تتجسد في أجساد مختلفة . وفي القرن الخامس قبل

Onians. R.B. The origins of Zuro pean Thought, about the body. The (٧) mind, the soul, the world, Tkme a fate. Camb. Univ. Press. 1951. —
Webster. T.B.L. Some psychological terms in Geek tradedy — The Journal of Hellenic Studies. V.77. 1957.

الميلاد تصيح وظائف (بسوخي) أكثر تنوعاً : أصبح يقابها الجسد ، تعاني الإحساس ، وتعتبر جهازاً للشجاعة والتضحية وتبرز كجزء قيم في الإنسان ومترادفة لكتليه . أن التراجيديا الأغريقية القديمة أصبحت تميز السمات الأخلاقية - النفسية عن مصدرها الداخلي الذي هو « بسوخي » .

لكن هذه التضيقية لم تكن تحمل ذات المعنى عند الأغريق أو شعوب أخرى . أن العمليات الانفعالية - الإرادية قد تم التعبير عنها عند هرميوس ليس فقط بكلمة (بسوخي) ، بل وبكلمة (تيوموس) التي (مثل الكلمة اللاتينية والسنسكريتية (دخوماس) كانت تعني الدخان ، ومن ثم الإحساس ، وكذلك ، بكلمات (كرادية - وفيها بعد كارديرا) و « ايتور » و « كير » اللواتي عني « القلب » أن العمليات العقلية الفكرية رُمز إليها بكلمة (فرين) وصيغة الجمع (فرينيس) وتتوضع في الحجاب الحاجز أو في الرئتين و (نوس) أي العقل الذي يعتبر الصدر مكان وجوده .

ولم يتفق الفلاسفة الأغريق في فترة لاحقة حول هذه الأشكاليات . فقد اعتبر هيبون أن مكان وجود (بسوخي) هو الرأس ، أما فيلولاي الفيثاغورثي ففي القلب ، وأما بروتاغورس وأبولودور ففي الصدر وافترض ديمقريطس أن بسوخي موزعه في كافة أنحاء الجسم^(١) . ن تطور القاموس النفسي يعكس التشكل التدريجي لفكرة الهدف ، ولكنه لم يتحدث شيئاً عن تطور وعي الذات الخاص .

Adkins. A.W. from Many to the One. A study of personality and (١)
Views of Human Nature in the context of Ancient Greek Society
Values a Beliefs. p. 106 - 100 - 101.

أن مفهوم الذات عند الإنسان هو ميروس - كشيء داخلي خاص به - غير موجود بعد وهو لا يستطيع التحدث مع « نفسه » أن كلام الكاهن ديلفينا « أعرف نفسك » قد ذكر الإنسان في البداية على ما يبدو بضعفه أمام الإله . وإن هذه المعادلة في الفلسفة الأغريقية القديمة قد أصبحت ترفد بمضمون أكثر غنى . فقد أصبح هيرفليطس يتحدث عن « البحث عن الذات » و « معرفة الذات » يشير ديمقريطس إلى استقلالية الروح و « الأنا الذاتية » على إنها معياران للتقييم الأخلاقي . وتظهر عند غورغي الصوفي عبارات مثل « خيانة الذات » و « الاضرار بالذات » اللتان لا تعتبران استبطانيتين إلا إنها تؤكدان على ذاتية « الأنا » ويتحدث معاصر غورغي انتيقون عن ضرورة « السيطرة على الذات » و « لتفوق على الذات » وهو يرى في التفوق الذاتي المقدمة الضرورية للعلاقة المعادلة مع القريب . وأصبحت الفلسفة السقراطية تتحدث مباشرة عن الحوار الداخلي . وينظر انتيسيفي إلى فائدة الفلسفة في إنها تساعد الإنسان على التعامل مع ذاته و تحرره من ذاته « في المعنى الروحي ومن بين الصيغ الاشتراكية المستخدمة عند افلاطون هناك « معرفة الذات » و « الرضى الداخلي » « تجاوز الذات » والتي تصل في بعض الحالات إلى « الحرب » مع الذات ، وكذلك الكمال الأخلاقي .

لقد تكونت في البداية الفردية - الذاتية قبل كل شيء وظهرت في الشعر وخاصة في القصيدة الغنائية (ابتداء من أرخيلئوس) أن توتر الأحاسيس سواء كانت نشوة الحب أو كره العدو تتيج للشاعر أن يعبر عن فرديته بشكل واضح وأقوى أكثر من الفيلسوف . أن الاعجاب بقوة

(٢) ليدبيداف - آ . ف . بسوخي . القاموس الموسوعي الفلسفي . موسكو .

١٩٨٣ . ص ٥٥١ - ٥٥٢ .

الأحاساس الذاتي يدفع نحو الأشكال الجديدة والمعقدة للأشتراطية ويتوضع ذلك في مثال الصداقة .

أن المؤشر الهام لوجود وعي الذات الفردية هو تطور القولات الأخلاقية . أن الوعي الأخلاقي يفترض دائماً نوعاً من الاستقلالية الشخصية . وكما كتب دوربينسكي : أن الممثل النموذجي للوعي القبلي التقليدي يتصادم مع التقاليد الغريبة (الوافدة) وتعتبرها « غير حقيقية » وغير واقعية أو حتى أنها غير موجودة^(٣) وفي المجتمع الطبقي يصيب الخلل هذا التنوع وتظهر جماعية المعايير والمبادئ الأخلاقية والاجتماعية التي لا تكون فحسب متساوية ، بل وتتناقض نـع بعضها بعضاً أن السؤال المطروح أمام الفرد ليس فقط حول الإلتزام أو عدم الإلتزام بالمعيار الذي قد يضعه عملياً خارج القبيلة ، بل حول أي معيار هو الصحيح ولماذا . وتظهر سلسلة كاملة من الأسئلة ما معنى الحياة الصحيحة ؟ وما هو الخير ؟ أي من طرائق وأساليب الحياة التي يجب اختيارها ؟ غير أن الخيار الأخلاقي يفترض دائماً الاستقلالية الفردية بغض النظر عن المصطلحات التي استخدمت فيه .

لقد تمت الإشارة مسبقاً إلى متقابلتي الخجل والذنب كنوعين للضغط الاجتماعي . وبشكل أدق هناك منظومتان للمقابلات : عند ي م لوتمان الخوف يقابل الخجل^(١) وعند ر . بينيكت - الخجل يقابل الذنب . ريعنقد

(٣) دروبينسكي . و . غ . مفهوم الأخلاق . عرض نقدي - تاريخي . موسكو ١٩٧٤ . ص ٢٤ .

(١) لوتمان . ي . م . حول معاني مفهومي « الخجل » و « الخوف » في آية الثقافة . مجموعة تقارير ومحاضرات . تارنو . ١٩٧٠ ص ٩٨ - ١٠١ .

أن هاتين المتقابلتين يمكن أن تكونا مفهومتين كمكونين لنظام واحد وعام يتوافق فيه كل رادع سلبي كالخوف والحجل والذنب مع بداية إيجابية معينة وتوجد بينهما روابط معرفية ووظيفية .

إن لإحساس الخوف أسس غريزية بيولوجية فهو يميز كل الحيوانات ويعبر عن الموقف تجاه قوى خارجية . ويقابله في المعنى الإيجابي أحاسيس الثقة ، الأمن ، الحماية . وفي نظام الثقافة يضبط الخوف من الخارجي ، الغريب ، الأعداء الأقوياء « هم » .

الحجل - هو شكل معقد ثقافي خاص يتضمن الالتزام بالمعايير الجماعية والواجبات تجاه « خاصتهم » أن المتلازم الإيجابي للحجل يعني - الشرف ، المجد ، الاعتراف والقبول من جانب « هم » أن أسحاس الحجل هو احساس معقد سيكولوجياً للخوف وه يفترض وجود مستوى أعلى من الإدراك ، غير أنه يبقى خاصاً ، يتفاعل فحسب ضمن مجموعة إنسانية معينة : يمكن الحجل فقط من « الأقران » أن الحجل هو آلية جماعية ، قبلية . ورغم أنه « معاناة » داخلية » إلا أنه يفترض النظرة الدائمة إلى المحيطين كالقول مثلاً : ماذا سيقولون ؟ أو قد يقولون ؟ ولا يوجد بعد في معاناة الحجل تعديد للتصرف والدافع : فمن الممكن أن يعتري الحجل من جراء ظروف عرضة غير مرتبطة بإرادة الإنسان ولقي قد تضعه في عيون الآخرين في حالة مازق .

أن المستوى الأعلى لجعل المعايير الاجتماعية داخلية يعني ظهور آلية ضبط فردية - شخصية وهي الضمير وإن الجانب السلبي لها هو الاحساس ووعي الذنب ، وعلى نقيض الحجل الذي يدفع الإنسان لأن ينظر إلى نفسه بعيون « آخرين معلومين » فإن الاحساس بالذنب يعتبر داخلياً وذاتياً

وهو يعني محكمة الذات . إن الذي يُقرأ أنه مذنب هو فقط يدرك نفسه كموضوع للنشاط وفي أطر المسؤولية الحقيقية . غير أن هذا الاحساس لا ينطبق فقط على التصرفات ، بل على النوايا الخفية . إضافة إلى ذلك أنه شامل من حيث المضمون : أن مجال المسؤولية الأخلاقية أكثر اتساعاً من الواجبات المباشرة تجاه أفراد الجماعة فهنا الكثير من التنوعات والفروقات الفردية . أن متلازم الذنب الإيجابي - الاحساس بالكرامة الذاتية - وهو يميز عن المجد مرة أخرى بالفردية والطبع الداخلي : يصح المجد للإنسان الآخرون وهم يسلبونه إياه ، أما الكرامة فإن الإنسان يصنعها هو بذاته وهو لا يحتاج في ذلك إلى تأكيد خارجي . أت تضاد الشرف التي يقصد منها : على أنها ميزة فئوية وكرامة فردية كان قد صاغها لأول مرة متتوراً القرن الثامن عشر بيد أن أصولها تعود إلى النظريات الأخلاقية القديمة .

أي نموذج ضبط تميز في القديم ؟ وحسب رأي الباحثين فإن الثقافة الأغريقية القديمة حتى في زمن ازدهارها - وهو المثال الكلاسيكي « ثقافات الخجل » وكما كتب أ . أدكنيز (بالنسبة للمتصرف فإن واقعة النصر ذاتها تعني KALON (شيء رائع) (مدائح سامية) فإنها بالنسبة للمهزوم واقعة الهزيمة وتعني دائماً Alschron (شيء مخجل ، متدني) ومهما تكن ظروف النصر أو الهزيمة أو حق الطرفين (٧) .

وقد توصل يارخوف . ن . - الذي تخصص في دراسة مفاهيم الخجل والذنب والمسؤولية والضمير عند هوميروس والتراجيديا الأغريقية - إلى نتيجة مفادها أن الدافعية

Adkins. A.W. Merit and Responsibility. Astudy in Greek Values. (٢)
Oxford. 1960. p. 157.

« الداخلية » تكونت في فترة متأخرة نسبياً إذ بطل التراجيديا الأغريقية كان خجلاً من الأفعال التي تسبب له العار في عيون الآخرين . أن الملك أوديب بطل تراجية سوفوكليس لم يعرف كيف أنه سيواجه نظرات عيون أبيه وأمه ، عندما يكون « أيده » وعند يورويديس يخفي هرقل رأسه بردائه خجلاً من النظر في عيني « تيسيا » أن الذي يؤرقه ليس الضمير أو الندم الداخلي على ما أقدم عليه . أما ارينيا أو « اوريستا عند يورويديس » فإن الخوف خوفاً فهو من انتقام الآلهة . وحتى عند يورويديس الذي لك تكن لديه ثقة في ثبات النظام القائم « أن الإنسان يحاكم نفسه ليس وفق المثيرات الداخلية ، بل حسب النتيجة الموضوعية (فيدرا ، هرقل) وأما فإنه هو يخاف الموت يسعى ببساطة إلى تجنب أي مسؤولية - تجاه الجماعة وتجاه ذاته (اوريست ، هيرميونا)^(١) .

ولكن لا تبدل آليات الضبط الثقافي بعضها ببعض ، بل تكمل بعضها بعضاً وإن مجال فاعليتها يمكن أن تتوسع أو تضيق . أن قانون الأخلاق الطبعي الذي يحظر على النبلاء معاناة الخوف يدفع بالخوف إلى اللاشعور ، بل على العكس أن تضخم الخوف يحطم الخجل بشكل كامل في ظروف الاستبداد الفظ . ويمكن قول الشيء ذاته حول تناسب الخجل والخوف .

أن الصيغة العليا للضبط لا تحل محل الدنيا ، بل تشتمل جدلياً في ذاتها على أنها مكوّن أساسي . ويمكن تحديد الذنب على أنه الخوف من الذات ، أما الخجل فإنه الخوف من (الآخرين) الذين يكون استنكارهم (١) يارخو . ف . ن . هل كان هناك ضمير عند الاغريق القدماء . في كتاب القديم والحديث . موسكو ١٩٧٢ . ص ٢٦٣ .

أسوء من الموت على أيدي « الغرباء » والكرامة - هي الشرف الذي يضعه الإنسان لذاته على أساس معيار عام . أما التقدير والاحترام من جانب أناس يحظون بالتقدير فإنها ذات قيمة لأنها يعطيان الأحساس بالأمل والثقة في وجودهم . وحتى أن النفسانيين لا يستطيعون تحديد هذه الحالات الانفعالية بشكل صارم ، بل يحددون تناسب الخوف والحجل والذنب بشكل مختلف . إضافة غل ذلك لا يمكن أن يكون ذلك في أطر بحث القاموس التاريخي المنطقي للمواطف . ولقد بينا ذلك وفق المثال حول اليابان .

وينبغي قول الشيء ذاته حول الأغريق القدماء ، فإن مفهوم الضمير موجوداً رغم أنه في الترجمة الروسية لمؤلف « فيوفارست » (٢٨٧ - ٣٧٢ ق . م) يبرز مصطلح « اللاضمير » فإنه في الأصل تستخدم الكلمة التي تعني عدم الحجل التي يحدد المؤلف مضمونها على أنها « تجاهل المجد الخير في سبيل الغاية المخجلة »^(٢) وقد ادخل الفلاسفة الأغريق في مفهوم الحجل عنصري الذنب والضمير . وقد اكتسب مفهوم الحجل عند ديمقريطس مقياس داخلي إضافة إلى الخارجي : « ينبغي لكي يشعر الإنسان - الذي يرتكب شيئاً مخجلاً - بالحجل أمام نفسه » ويشير الفيلسوف إلى ضرورة (الحجل من الذات أكثر من الآخرين) ويتحدث في هذا الصدد عن احترام الذات أنه يلقي الضوء في هذه المقولات على اشكالي الذنب والمسؤولية .

لم تعرف الفلسفة الأغريقية القديمة فكرة تكوّن ونمو الإنسان . أن الكلمة الأغريقية « الطبع » لم تعن الفردية النامية المتناقضة ، بل « قناع »

(٢) فيوفارست . الطبائع . ليتنفرد . ١٩٧٤ . ص ١٥ .

« خاتم » « بصمة » أن الفلاسفة الأغريق من خلال تفسيرهم للسلوك الإنساني يستعينون بشكل دائم بالظروف الموضوعية أو الإرادة الإلهية . ولكن هل ينبغي دائماً تذكر ذلك حرفياً . وقد كتب أفلاطون في « النواميس » (ص ٦٤٤) أنه : « كل منا — هو كل واحد » إضافة إلى ذلك « فإن كل واحد يملك في ذاته ناصحين متناقضين وغير عقلانيين وهما : المتعة والألم » فإن كان الناس فقط . هم دمي الآلهة العجيبة « فإن حالتنا الداخلية هي رباطات أو خيوط تشد وتجذب كل منا إلى جانبيها وذلك لأنها مقضدان ومجذبانا إلى الأفعال المتضادة ، الشيء الذي يكون بمثابة تأطير للخير والذيلة (٣) تبدأ المقارنة الآلية بمثابة إطلاق منطقي يفهم الفيلسوف شرطتها بشكل رائع .

لا يعتبر موضوع القرار الأخلاقي عند السفسطائيين — كأي معرفة أخرى — الإنسان المجرد « بشكل عام » ، بل « أنا » محددة « أم مقياس كل الأشياء هو الإنسان وكما يشرح أفلاطون أن بروتاغورس « يقول الشيء ذاته الذي يبدو فيه كل شيء لي كما هو بالفعل بالنسبة لي . ومن ثم كيف تبدو كما هي بالنسبة لك » (٤) .

لا يوافق أفلاطون على المتلازم الفردي . وفي المعرفة وكذلك علم الأخلاق فإنه لا يشير إلى استقلالية الفرد ، بل بدون شك إلى تبعية غلى المدينة الفاضلة . ويضع أرسطوطاليس أيضاً العقل الاجتماعي فوق الفرد . وإذا كان الفرد إنطلاقاً من قواه الطبيعية وليس من ظروف المصادفة

(٣) أفلاطون : المؤلفات في ثلاثة مجلدات . موسكو ١٩٧٢ . مجلد ٣ ، جزء ٢ ، ص ١٠٨ .

(٤) أفلاطون : المؤلفات في ثلثة مجلدات . موسكو ١٩٧١ . مجلد ٢ ، ص ٢٣٨ .

يعيش خارج الدولة فإنه أما أن يكون كائناً مختلفاً في المعنى الأخلاقي أو إنساناً خارقاً^(١) (شاهد من كتاب السياسة) .

إن الإقرار بمحدودية الارتباط بالمدينة والآله لا يعني أن الأغريقي القديم مستعداً لاعتبار نفسه عبداً سهلاً لإرادة غريبة ما . أن حجر الأساس في العقيدة القديمة - هي التناقض بين الحر والعبد . أن العبد بالنسبة للأغريقي هو الشخص الذي لا يسيطر على نفسه ويعيش تحت سلطة غيره . ولذلك تتحدد صفات الإنسان الحر النفسية من خلال تضادها مع ميزات العبد النفسية من هنا تبرز ضرورة إبراز القوى والسلطة والمهمنة والاستقلالية عن الآخرين - كميزات إنسانية هامة في المقام الأول . ويرتبط هذا بروح التساقية لمجمل غوذج الحياة الأثينية (المسابقات الرياضية - تكرار حدوثها) وعندهم يقدر عالياً الضبط الذاتي والالتزان والقدرة على كبح لمشاعر الذاتية . إن قوة الإنسان - تظهر - حسب رأي الفلاسفة الأغريق - في القدرة ليس فقط على المحافظة على استقلالية عن الآخرين ، بل وإخضاع شهواته الذاتية والمحافظة على الهدوء ووضوح الذهن .

هل هذا ممكن دون وجود وعي ذاتي متطور معين ؟ بالطبع لا . وحسب رأي بلوطارخ الذي قال عندما أراد أحد سكان سيريكا أن يؤذي فيميستوكل ، أنه قد بلغ مكانته الرفيعة بفضل مجد وطنه ، وليس بجه الخاص أجاب فيميستوكل : « سأكون معجداً لو كنت مواطن سريفا مثلك ، لو كنت أثينياً^(٢) » ينعكس في الثقافة الأغريقية في الفترة

(١) ارستوطاليس : الكؤلفات في أربعة مجلدات . موسكو ١٩٨٣ مجلد ٤ ص ٣٨٧ .

(٢) بلوطارخ : أوصاف حياته مقارنة . موسكو ١٩٦١ مجلد ٢ . ص ١٥٨ .

الكلاسيكية إدراك واضح أن الفرد لا يتبع فحسب إرادة الآلهة ولكنه في درجة ما يختار طريقه الحياتية . ويتحدث زينون على لسان السفسطائي بروديك عن هرقل « في مرحلة الانتقال من المرحلة العمرية الطفلية إلى المراهقة حيث يصبح الأفراد شباباً مستقلين ويكون واضحاً بالنسبة لهم أي طريق سيمسلكون في الحياة - طريق الفضيلة أم الرذيلة . لقد إنحى هرقل إلى مكان صحراوي وجلس يفكر بالطريق التي يجب سلوكها^(٣) . أن هرقل لا يبحث عن ذاته بل ينتظر توجيهات من الأعلى علماً أن الفضيلة والرذيلة تتجسدان في نموذجي إمرأتين ورغم ذلك فإن هرقل يختار .

لم يستطيع أغريقيو فترة هوميروس فيها يتعلق بمسائل جدية أن يكون ضدّاً لمواطنيهم ، وذلك لأنه بهم أرتبطت ليس فقط سمعته الحالية ، بل والمستقبلية أيضاً . في المجتمعات التي لم تعرف الكتابة بعد كان الناس يحفظون ما ينقل إليهم ممن عاصروهم ، ولم تكن هناك مصادر أخرى للمعلومات .

لقد كان الوضع في أثينا القديمة يختلف تماماً . أن سقراط لم يعتبر فحسب نفسه حالة يديوية ، أنه « متميز بشيء ما عن غالبية الناس »^(٤) لقد دافع بحماس عن آرائه لدرجة أنه كان مستعداً للموت في سبيلها « أنني غلص لكم يا أيها الاثينيون ، وأحبكم ، لكنني سأستمع إلى الآلهة أكثر منكم وطالما أنني أتفلس في قوتي لن أقنع عن الفلسفة وإقناع كل واحد منكم »^(٥) لقد أعلن سقراط ذلك في خطبته أمام المحكمة مظهراً بذلك

(٣) زينون : ذكريات حول سقراط . في كتاب زينون الأثيني . المؤلفات السقراطية .

موسكو - ليتفراغ . ١٩٣٥ . ص ٦١ .

(٤) افلاطون : المؤلفات في ثلاثة مجلدات . مجلد ١ . ١٩٦٨ . ص ١٠٤ .

(٥) افلاطون : المؤلفات في ثلاثة مجلدات . مجلد ١ . ١٩٦٨ . ص ٩٨ .

كرامته الشخصية . وليس ذي أهمية أن لا يعتمد سقراط على « الأنا » الذاتية المتواضعة ، بل اعتمد على الإله . وفي حالة الخلاف الحاد مع « هم » فإن الشخصية تبحث - في كل الأزمان - عن سند ما ، وإذا لم يكن ذلك في السلطوية الإلهية فإنه في تجمع ما ذي معنى إلى حد ما ، منخرطاً على سبيل المثال في زمن جديد باسم الطبقة الثورية أو الإنسانية التقدمية . والهام هنا أن سقراط يأخذ على نفسه دور فكرة يرفضها الجميع وباسم ذلك على القول لمطاردية وحكامه : لا .

والى الآن يستمر الجدل حول الحقيقة الفكرية لسقراط . وليس معروفاً ما إذا كان بالفعل قد ألقى هذه الخطبة أو أن تكون حقيقة واقعة ألفها أفلاطون . ورغم ذلك فإن نموذج سقراط قد أصبح لفترات لاحقة نموذجاً وقياساً للضمير في سبيل معتقداته .

إن التركيبة القديمة في جانبها المهم بالنسبة لنا - هي وقبل كل شيء صياغة أشكالية حول حق الفرد في رأيه الخاص به وأستقلالية كانت كثيرة أم قليلة في اختيار الطريق الحياتية . أن الحديث هنا يدور على وجه الخصوص حول الحق وليس حول الإمكانية الموضوعية . قد يكون مفهوماً للإنسان المعاصر أن الديمقراطية الأثينية في فترة العبودية قد قُدمت إلى المواطن الأثيني القليل من هذه الإمكانيات وحتى أنه لم يفكر بالأصل في هذه التحددات وأنه قد فهمها على أنها قانون طبيعي وإرادة الآلهة . إضافة إلى ذلك فإن حقوقه وبالتالي شعور الكرامة تبقى أوسع منها عند المرزبان الفارسي المعروف ، حيث يكون الاختيار تكون الاستجابة الذاتية . ومن حيث المبدأ فإن الثقافة الأغريقية القديمة ليست نفسية وليست أنطوائية . لقد كانت دائماً ثقافة الظروف التي لا تعرف إشكاليات تكوين

وتطوير الشخصية ولكن وراء سكون نماذجها الذي يعتبر اليوم ضعفاً
يختص (دافع معاناة الأبطال نحو الثبات والتأثر الذاتي)^(١).

إن إدراك التأثر الذاتي - هو المستوى العميق والأكثر بدائية للوعي
الذاتي . ففي الأدب القديم وميله لطرائق مثل : التعرف ، الموت
الكاذب ... إلخ فإن التفسير المبسط للتأثر الجسدي للبطل يتنقل
بالتدرج إلى اختيار الهدوء الحياتي وكذلك المعتقدات ، ويظهر ذلك
بوضوح في فن السيرة القديم^(٢) لقد كان فن السيرة نوعاً أدبياً فتيماً في
اليونان القديمة . لقد ظهرت مثل فن النحت والرسم واللوحات الذاتية في
القرن الرابع قبل الميلاد . رغم أن ذلك الفن اعتبر لوقت طويل فناً تافهاً
وغير جدير بالاحترام إلا أن هذا الفن أصبح يعتمد بالتدرج . لقد كان
أبطال هذا الفن أفراداً متميزين - شخصيات ثقافية ، كهنة لم يتكيفوا مع
الأساطير « المرعية » وكذلك الشخصيات التي تثير الفضول مثل « الرذلاء » -
المحتالين والفاستقن والمعمرين وغيرهم) .

لقد كان بلوطارخ أول من صاغ الوصف التالي للناس العاديين
وأنقاهم حسب معايير المواطنة وأخضع تصرفاتهم للتحليل الأخلاقي
ولنفسه ويفضل ذلك لا تصبح الحياة الفردية ذات قيمة وذات مغزى
بالنسبة للآخرين ويفقد الأبطال أحاديثهم . ولم يترك بلوطارخ فرصة - من

(١) باختين . م . م . مسائل الأدب وعلم الجمال . موسكو ١٩٧٥ . ص ٢٥٦ .

(٢) انظر : أيريستيف . س . س . بلوطارخ والسيرة الذاتية القديمة . موسكو

١٩٧٣ .

راينوفيتش . ي . غ . أشكاليات السيرة الذاتية القديمة . (ملاحظات أولية) .

في كتاب التقليد والابداع في الأدب القديم . ١٩٨٢ .

خلال الحديث عن كرامة الإنسان - إلا وأشار إلى نقائصه حتى الإشارة إلى الكرامة عند الأحقى .

ورغم أن سيرة بلوطارخ تبقى - حسب تعبير م . م . باختين « حيوية » - فإن الطبع فيها مكشوف ، ولكن لا يتكون عبر الزمان - إن الاهتمام بدوافع السلوك يثير أيضاً إشكالية « فهم هذا المدخل أو ذاك بالنسبة للآخرين »^(٣) . وتتكون بذلك المقدمات السيكلوجية لظهور فن السيرة الذاتية الخاص الذي يتميز عن فن السيرة^(٤) .

إن القص بلسان ضمير المتكلم لم يكن بالنسبة للأغريق نادراً أم متميزاً كما هو الحال عند الصينيين مثلاً فإننا نجده عند هيدروسيدس . وقد وصلتنا أيضاً مقاطع من المذكرات الذاتية من الفترة الكلاسيكية فمثلاً يكشف أفلاطون في أحد رسائله التي تناول فيها علاقاته في صباه مع سقراط والدوافع التي دفعته بعد موت معلمه غلى السفر إلى إيطاليا بيد أنه في هذه النصوص كما في المذكرات المتأخرة للشخصيات السياسية في العصر الهيليني والأباطرة الرومان - لم يتم الكشف عن فردية المؤلفين ، إن الهدف هنا هو على الغالب في تفسير دورهم في أحداث معينة وفي التبرير الذاتي والتقدير الذاتي لقد كانوا من حيث المضمون ذاتيون وشهوانيون وموضوعيون من حيث الشكل : أن الحديث عن الأعمال والأحداث يكون دائماً للسان الغائب ولم يترافق بأفكار حول الذات أو التحليل الذاتي النقدي . . . إلخ . أن ذلك ليس تعاملاً

(٣) باختين . م . م . مسائل الأدب وعلم الجمال . موسكو ١٩٧٥ . ص ٢٨٣ .

Misch. G. A history of Auto Biograph in Antiquity. London. 1950. V. (٤)

ذاتياً ، بل إبلاغ موجه إلى الآخرين ، ويمكن نسب السيرة الذاتية الشعرية إلى هذا النموذج لكل من أوفيديا وبروبيرتيسا « سيرة الكاتب الذاتية » لنيقولاى داماسكين و« حياة يوسف فلافياء » ومقالات السيرة الذاتية للمؤلف هالين وغير ذلك . أن كل هذه المؤلفات وظيفية محسنة . أن نيقولاى داماسكين ، يكتب عن ذاته بلسان الغائب وملحمة مسيرة هالين الذاتية يُعبر عنها النوان (حول كمي) - أن السيرة الذاتية ليست الهدف ، بل الاستمرارية وكمال أو إضافة عمل هام إلى حياة المؤلف .

غير أن ميزات السيرة الذاتية الرومانية الأدبية لم تستثن حقيقة ازدياد الاهتمام بالشخصية في ذلك العصر . ومثلها مثل كلمة (*PROSPON*) الأغريقية كانت كلمة (*Persona*) اللاتينية لم تكن ذات معنى خاص سيكولوجي . ففي البداية كانت تعني فحسب القناع المسرحي ويمكن أن تكون قد عنت ضمير في النحوي^(١) وفي القرن الأول قبل الميلاد وإنطلاقاً من تعقيدات الحياة الاجتماعية والمعايير القانونية الضابطة لها فإن معيار هذه الكلمة قد ازداد بشكل حاد . أن كلمة (*Persona*) أصبحت تعني عند سييسرون أيضاً دوراً قانونياً ووظيفة اجتماعية والكرامة الجمعية وفرداً قانونياً (على تقيض الأشياء غير العاقلة) وفرداً محدداً ومفهوماً فلسفياً للطبيعة الإنسانية . غير أن كلمة (*Persona*) لم تكن أبداً في اللغة اللاتينية الكلاسيكية الميزات الجسدية والبدنية للفرد (الأفراد ، الجسد ، المظهر الخارجي) . وعندما أشار القانونيون الرومان القدماء إلى أنه يوجد في القانون (أفراد - أشياء - أفعال) فحسب ، فإن كلمة « فرد » لم تكن

Ernout. A. Meillet. A. Dictionnaire etymologique de la langue latine. (١)
Histoire des mots. Paris. 1951. p. 885.

مجموعة فردية أو منظومة خاصة للصفات ، بل فقط الإنسان الحر . أن العبد الذي لم يكن يمتلك حرية لا يعتبر « فرداً » ليس بالمعنى القانوني أو أي معنى آخر . أن مجموعة مفاهيم « الفرد » « الحرية » التي عززت الجانب القيمي « للذات » قد أصبحت في وقت متأخر أحد الأسباب الهامة في صالح إلغاء العبودية ومن ثم قانون القنانة .

أن رفع قيمة الحياة الفردية ونحو الاهتمام بعالم الإنسان الداخلي بنعكس في العصرين الهيليني والروماني في أنتشار فن اللوحة الذاتية التي بلغ في روما شأواً عالياً من التطور وظهور مذكرات يومية شخصية مفصلة إضافة على السيرة الذاتية الاحتجاجية . لقد دون الفيلسوف (هيلي أريستيد) من (سميرنا) القرن الثاني قبل الميلاد) بتفصيل كبير ليس فقط الحالة الروحية ، بل والتفصيلات الدقيقة للأحلام وقد حوى سجل مذكراته حوالي ٣٠ ألف سطر .

أن نموذج الإنسان قريب ومفهوم لفكري العصر القديم المتأخرين الذين أدوا أدواراً مختلفة غير متخصصة لهم . أنت تمثل وعليك لعب دور قد كرسه لك الشاعر وأن كان الدور كبيراً أو صغيراً - كتب يقول ايبىكتينوس - وإذا كان يرغب أن تمثل دور المتسول فإسع أن تؤدي هذا الدور كما يجب وكذلك أي دور آخر سواء دور الحاكم أو المواطن العادي . أن مهمتك - تنفيذ الدور الموكل إليه ، أما اختيار الدور فهذا شيء آخر^(٢) .

أن مثل هذا الرأي حول الإنسان يبدو ظاهرياً ، ولكن في الواقع يشير الاستجابة : لا هو دوري وما هي معايير تأديته ، هل سأقوم بذلك بشكل

Epictetus. Encheirid. 17. (٢)

جيد... إلخ . إن هذا الموضوع يشغل مكانة هامة في مراسلات
ميسرون وآتيك وقد خصصت لها صفحات عديدة عند سينيكي حيث
يبرز التذكير كشرط ضروري للحياة الأخلاقية . فيمتدق الفيلسوف أن
الشيء الذي يجعل الناس سيئين هو أنهم لا يفكرون بحياتهم وينبغي دوماً
العناية بالذات والتفكير بالإفعال الذاتية . أن أساس الأخلاق هو الحوار
الداخلي . الذي يكون فيه الإنسان متهاً ومدافعاً وقاضياً .

أنظر إلى داخلك - يؤكد الامبراطور مارك أفريلي - فليس من السهل
الإشارة إلى شخص ما الذي لم يكن جزئياً من أنه لم يكن متبهاً تجاه
ما يحدث في نفس أخرى . ولكن سيكون بالضرورة حزناً ذلك الذي
لا يراقب حركات نفسه الذاتية^(١) .

وكما الفلاسفة الآخرون لا يتحدث مارك أفريلي عن ذاته ، بل عن
الطبيعة الإنسانية بشكل عام . وهو لا يقص بل يفكر . إضافة إلى ذلك
فإن عالم أحاسيسه يتميز بشكل أساسي عن مثيله في الفترة الاغريقية المبكرة
ففيه تحتل الأنا الفردية مكانة هامة .

(١) مارك أفريلي . وحيداً مع الذات . حواطر . موسكو ١٩١٤ . ص ١٠٢ .
ص ١٩ .

الفصل الثالث

بين الإله والقبيلة

عندما أفكر بسرعة زوال وجودي المتشمس في الأبدية
التي كانت قبلي وستكون بعدي ، وكذلك بضالة المكان
المشغول والمتطور من قبلي . ذلك المكان المتشتر في لانهية المكانيات
التي لا أراها ولا تراهي - أنني أرهف من الخوف وأسأل نفسي :
لماذا أنا هنا وليس هناك ، وذلك لأنه لا سبب لوجودي هنا
وليس هناك ، ولا سبب لأن أكون الآن ، وليس بعد أو قبلاً .
ب . باسكال

مهما كانت متناقضة نظرية الإنسان القديمة ففيها تتجسد الأفكار
الأساسية التالية :

(١) يحتل الإنسان مكانه خاصة وسامية في تنظيم الكون . (٢) إن
الإنسان لا ينتمي فقط إلى تجمعهم الخاص أو القبلي أو الحكومي ، بل إلى
الإنسانية كوحدة كاملة . (٣) أن ذلك يعطيه استقلالية اجتماعية ونفسية
معينة وكرامة إنسانية مألوفة والحقوق التي عليها الاعتراف بها والالتزام
بالعقل الاجتماعي المعين . (٤) أن الفرد ملزم - وبشكل واعٍ - ضبط

مراعيه سلوكه ومن الوسائل الهامة هنا - المعرفة الذاتية العقلانية .
أن إنبيار الامبراطورية الرومانية كان سيدفن تلك الأفكار . أن عالم
« الحقائق البريرية » والملمحة البطولية والأساطير الاسكندنافية يشبه كثيراً
عالم هوميروس إذا لم يكن يتشابه مع العصر الهيليني أو الروماني متأخر .
وقد أجبر هذا الأنبيار المؤرخين على الحديث مجدداً عن « اكتشاف الذات »
أو « تكوين مفهوم الشخصية » أما في القرن الحادي عشر أو الثاني عشر أو
الثالث عشر قبل الميلاد . في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر يتميز عن
النباله الرومانية . وهناك موقفان هامان لفهم هذه الفروقات : نظرية
الإنسانية المسيحية والتعاونية الأقطاعية .

يتميز الفهم المسيحي للإنسان عن الفهم القديم بأن الإنسان - وقبل
كل شيء - لا يشعر بنفسه على أنه جزء مكون ، لحظة كونية أنه منتزع من
الحياة الكونية الطبيعية ووضع خارجها . وحسب نية الآلهة فإنه أعلى من
الكون وعليه أن يكون سيده ، ولكن وبسبب إرتكابه الخطيئة فإن مكانته
كسيد قد أهتزت ، ورغم أنه لم ولن يفقد مكانته فوق الطبيعية غير أنه في
حالته المشوهة يرتبط كلياً بالرحمة الآلهية . إن الإنسان يبدو - دون الإيمان
بالإله ودون مساعدة من الخير الآلهي ، وحسب التعاليم المسيحية - أقل
كثيراً مما هو عليه في الوثنية : لا توجد لديه حالة أقوى من أن يكون الأعلى
بين صنف الكائنات الطبيعية الشيء الذي قدمته له الديانة الوثنية
القديمة . ولهذا فإنه وبالإيمان يبدو بعيداً خلف حدود كل ما هو طبيعي
- كوني : فهو مرتبط بشكل مباشر بروابط حية شخصية بخالق كل ما هو
طبيعي . أن علاقة الإنسان بالخالق مختلفة تماماً في الديانة المسيحية عن
موقف الأفلاطونيين الجند بالواحد : أن الإله الشخصي يفترض علاقة

شخصية به ، ومن هنا أهمية حياة الإنسان الداخلية المتغيرة : فهي تصبح موضوعاً للفهم العميق وتكتسب أهمية دينية أساسية^(١) .

أن نظرية العالم المسيحية لم تكن بشكل عام أنثربولوجية ، بل أن فردية علاقات الإنسان بالآله مثلها مثل التعاليم المسيحية (الشخصية) المجسدة في مبدأ الاستقلالية الفردية لكل من الثالوث المقدس ، وفي فكرة (أنسنة الآلهة) (المسيح كاتحاد للطبيعتين الإلهية والإنسانية - أن هذه الفردية كان نتاجاً للمنظور التاريخي الطويل^(٢) . وهنا فإن النظريات اللاهوتية حول طبيعة الثالوث (الرب - الابن ، الرب - الأب ، الرب الروح القدس) أو ينبغي تمييز المسيح عن التصورات الدنيوية (الانثربولوجية) أكثر عن المعاناة الأنفعالية أن النصوص الكهنوتية هي أكثر تحريداً وغير واضحة .

وفي مخطوطات قساوسة الكنيسة الأوائل (الأبرشية اليونانية في القرن الثاني قبل الميلاد) ، نجد أن الرب - الأب ، الرب - الابن ، الرب الروح القدس لم تكتسب بعد صفات الاستقلالية الشخصية وتعتبر تسميات مختلفة ومتنوعة لإله واحد الذي هو اللانهاية الصافية غير المحدودة . وكما في نصوص المعرفة القديمة ، أن الابن هو اسم الأب الذي لا اسم له . لقد استخدم ثيرتوليان كلمتي *Prosonas* و *Persona* من أجل هدف نحوي

(١) غايديتكو . ب . ب . تطور مفهوم العلم . موسكو . ١٩٨٠ . ص ٤٠٨ - ٤٠٩ .

(٢) أنظر : الميرتسيف . س . من مصادر التقاليد الثقافية الأوروبية في عصر الانتقال من العصر القديم إلى الأوسط . في كتاب ثقافة القرون الوسطى وعصر النهضة . موسكو ١٨٧٦ . ص ١٧ - ٦٤ .

صرف أو شخصيات مسرحية أم كلمة *Persona* كانت دون مضمون مقاهيمي مستقل ، لأنها كانت تعني المهدف الذي يتمتع بصفات وليست الصفات ذاتها . وفي القرن الثالث بهدف الإشارة إلى أفراد الثالوث أدخلت الكلمة اليونانية *Hypostasis* (أي شخصية المسيح التي تجمع بين الطبيعتين الالهية والبشرية) . التي قورن بها لاحقاً (*Persona*) و (*Prosopon*) ولكن لم يتحدد أي من هذه المصطلحات الثلاثة من حيث المضمون ، والمادة كمحصلة للميزات الشخصية . وفي اعترافات أوغسطين ترتبط ثلاثية الإله بوجود ثلاث صفات أساسية عند الإنسان (أن تكون ، أن تعرف ، أن تريد) غير أن أوغسطين يعتبر أن سبر هذه الوحدة الثلاثية صعب المنال . وحتى تعريف بويسي (حوالي ٤٨٠ - ٥٢٤) لمفهوم *Porsona* الذي اعتبر في القرون الوسطى كلاسيكياً يقول (أن الفرد مادة فردية عقلانية من حيث الجوهر) والتي تفسر عادة ضمن فكرة مفادها أن الصفة الأساسية للفرد كجوهر مستقل خاص تعتبر العقل وهناك تفسير آخر . وهناك بعض آباء الكنائس (مثال الأب أيرون) يستخدمون كلمة *Porsona* فيما يتعلق بالرب فقط ولكن ليس بالإنسان ولذلك فإن مفهوم الفرد في الابريشية) هو تحديد وإبراز الجوهر المثالي غير المحدد^(٢) . لقد قام بيلاعي (٣٦٠ - ٤١٨) بمحاولة تفريد مفهوم الفرد وقد نفى وراثية الإثم السابق وأقر إمكانية كمالية الإنسان دون مساعدة (إله الخير) غير أن هذه المحاولة قد تعرضت لهجوم شديد من جانب أوغسطين الذي اعتبرها هرطقة .

(٢) Hadot, p. De Tertullien a Boece, Le développement de La notion de personne dans les controverses theologiques - in: La notion de personne paris 1973. p. 130- 131

ينبغي البحث عن البداية الفردية - الشخصية في ثقافة القرون الوسطى ليس في المعايير الإلهية المجردة ، بل في المعاناة الأنفعالية . أن مثال الحرية السقراطي القديم كان يعني سيطرة عمل الفرد والهدوء والجمال . أن الفن الأغريقي لم يعرف نماذج واضحة للألم الجسدي ولا سعي روحي لا فائدة منه . فالألهة الأولمبيين لم يعرفوا أحساس الخوف والشفقة والأمل ، أما بالنسبة للإنسان فقد أعتبر الانعتاق من الألم غير سام والانتحار فضيلة تُقر به من الآلهة . (لا تدع فرح الغير وسعادته يشغلانك)^(٣) .

وفي الكتاب المقدس تتكشف صورة مغايرة . « أن فهم العهد القديم للإنسان جسدي إلى حد ما أكثر من الفهم الإغريقي ولكن بالنسبة له الجسد فقط وليس القيافة والألم وليس العمل والصبر وليس حيوية العضلات الكبيرة . . أن مثل هذا الجسد لا يمكن تأمله من الخارج ، بل يمكن الشعور به من الداخل وأن نموذج لا يتألف من انطباعات العين بل تبدلات الجوف^(٤) أن معاناة الذات كآلم جسدي قد وضعت طريق الفكرة المسيحية لتظهر الذات الداخلية عبر الألم .

ولا يعتبر أقل أهمية بالنسبة لوعي الذات منظور الإيمان بالآخرة وهي تعاليم حول كينونة العالم النهائي والإنسان أن الكون القديم لم يكن ذو مركز داخلي ولم يكن موجوداً في مصير فرد ما . وبالنسبة للمسيحي فإن مثل هذا المركز موجود - أنه الرب الذي هدفه إنقاذ النفوس .

(٣) مارك الفريجلي . وحيداً مع الذات خواطر ص ٩٣ .

(٤) الميرنيسيف س . ص ٥١ مفترق التقاليد الأدبية والأدب البيزنطي : المصادر والمبادئ (الإبداعية) إشكاليات الأدب ١٩٧٣ - عدد ٢ - ص ١٦٠ .

والفرد بذاته لا يبقى في كل ذلك حيادياً مهما حصل لك فإن ذلك مكتوب منذ قرون . وإن تشابك الأسباب مرتبط منذ البداية بوجودك مع حدث ما معين^(١) . كتب يقول مارك أفريلي أن مثل هذا التأملات غريبة على المسيحية أن الاعتقاد بأنه في تبعية الإيمان الذاتي للقوة والتوضع الإلهي ينال الانقراض السرمدى أم الزوال الأبدى ولا يترك مكاناً للسكينة والرضى . أن الفرد يلهث بين الخوف والأمل والمعجزة . أن ذلك يجعل حالته الحياتية و« الأنا » في صراع داخلي : فعل الإنسان أن يفكر جلياً بذاته ولا يتشتت فهو يحصل على السعادة في الألم والعظمة في الرضاعة .

أن الأحساس بالصعوبة والتميز كان حاداً جداً لدى المسيحيين الأوائل الذين لديهم تشابك أزمة العصر الاجتماعي المعاش مع الازمة النفسية الشخصية المرتبطة بالانتقال إلى العقيدة الجديدة والذي عانوه كحدث داخلي خاص . أن مارك أفريلي الذي طرح سؤال « من أنا ؟ » يقصد من حيث الجوهر ليس ما هو فردي ، بل الإنسان بشكل عام ، ومن هنا العقلانية الهادئة . أن المسيحي المعتنق الدين حديثاً والذي قد « تفتح له النور » يشعر أنه ولد من جديد . أن سؤاله حول ذاته ليس واقعه استجابة ، بل « اختراق » حماسي في المقياس الجديد للحياة . أن النصوص الأكثر فردية في العصر القديم المتأخر هي على وجه الخصوص أقاصيص حول « اعتناق الدين » أن فكرة المصارحة الإلهية والتعامل الشخصي مع الإله تعطي معنى جديداً وفكرة وحالة تلقائية سيكولوجية غير موجهة - حالات النوم ، والأحلام ، والهلوسة .

أن العلاقات بين الأفراد تتزين أيضاً بصفات جديدة . لقد دعا التيار

(١) مارك أفريلي . وحيداً مع الذات خواطر ص ١٤٤ .

الإنساني القديم إلى بناء العلاقات الإنسانية على مبدئي العقل والصبر .
تدعو المسيحية إلى العقل وإلى أحساس المحبة . لقد قام التيار الإنساني
« المسيحي » ليس على استنكار القسوة العقلاني بقدر ما قامت على المعاناة
الحية .

وهكذا فإن الإنسان يتوجه في الوقت ذاته إلى الإله وإلى القريب وإلى
الداخل « الأنا » الذاتية . أن الإنسان الذي لا يعرف نفسه الذاتية
ولا يستطيع تصور الأثام اللا إرادية . ولكن ماذا تعني « الأنا الداخلية »
يا إلهي - ماذا أعني أنا - يتسأل أوغسطين - ما هي طبيعتي ؟ أن الحياة ملونة
متنوعة لا حدود لها (الاعترافات ص ٢٦) .

أن النزوة الروحية ومجموعة الاختيار هما ميزتان للمسيحية المبكرة ،
ومع تحولها إلى ديانة رسمية فإنها أنطلقت بسرعة واستبدلت بطقوس
شكلية بينما لم تسهم البنية الحقيقية للاقطاعية في تطوير الفردية . أن الميزة
الهامة لإقطاعية القرون الوسطى هي العلاقة الوثقى بين الفرد القبيلة . أن
محمل حياة الإنسان من الولادة حتى المات كانت مخططة . فهو على الغالب
لا يغادر مسقط رأسه . أن عالم أغلبية الناس الحياتي في تلك الفترة كان
محدد بأطر القبيلة والانتفاء الطبقي . ومهما كانت الظروف فإن الاقطاعي
يبقى أقطاعياً والصانع صانعاً . أن الحالة الاجتماعية للفرد كانت محدودة
وطبيعية كجسده . ولكل فئة كانت هناك منظومة فضائل خاصة بها وعلى
كل فرد معرفة مكانة .

والفرد - قبل كل شيء - مرتبط بعلاقات أسرية ، وقد ضمنت الأسرة
ليس فقط الزوجين وأطفالهما ، بل والعائلة الكثيرة العدد . إضافة إلى ذلك
كان منخرطاً في علاقات مع الجوار وأولاد القبيلة الريفية ، ومن ثم

الابرشية الكنسية التي لم تكن فقط ابرشية ، بل وحدة إدارية حيث تركز كل العلاقات الاجتماعية اليومية والسكان - العمل ، الراحة ، الدفاع عن المصالح العامة . وأخيراً كان كل فرد ينتمي إلى فئة محدودة .

أن الروابط « الأفقية » التي تفسر الانتهاء الاجتماعي للفرد ، قد اكتملت بالروابط « العمودية » في صيغة منظومة تطبيع اجتماعية قبلية مختارة بدقة. أن الطفل - منذ ولادته - لا يكون تحت تأثير والديه فقط ، بل كل الأسرة الكبيرة العدد ومن ثم تلي فترة تلقي العلوم ، سواء كخادم أو محارب عند الأقطاعي أو مساعداً عند رب العمل . وعندما يصبح راشداً فإنه يكون قد حصل على عضويته في الأبرشية ويصبح تابعاً لأحد الأمياد ، أو مواطن المدينة الحرة وموالياً للملك . وقد ألقى ذلك على كاهله مسؤوليات مادية وروحية عديدة ، ولكنه أيضاً منحه مكانة محددة وأحاسيس الانتهاء والمشاركة . أن إنسان القرون الوسطى مرتبط بالمحيط وحتى أن الأقطاعي لم يكن عملياً وحيداً : سواءاً في الرحلة أو في الصلاة أو ليلاً في قلعة الربطة الباردة .

أن النظرة إلى الفرد على أنه جزء من الكل الاجتماعي تتضح ايدئولوجياً بفكرة الدعوة الصاعدة نحو المسيحية الكونية والتي بموجبها ينفذ كل « مؤمن » مهام محددة . أن المجتمع - هو الجسد العضوي الذي ينفذ كل عضو وظائف خصصة له . لقد انعكس ذلك في كلمات الكاهن بولس « ليبقى كل منكم في المرتبة التي آمن بها » أن كلمة « الحرية » التي استخدمت عادة في صيغة الجمع كانت تعني بالنسبة لإنسان القرون الوسطى ليس الاستقلالية ، بل ميزة الانضمام إلى منظومة ما « مكانة حق أمام الآله وأمام الناس »^(١) .

Le Goff La Civiliaation de L'Occident medieval paris. 1972. p. 348 (١)

لم تكن مكانة الفرد في المجتمع مخطط لها فحسب ، بل وأيضاً دقائق سلوكه الصغيرة « يحتل كل فرد المكان المخصص له ، وعليه التصرف وفق ذلك . أن الدور الاجتماعي الذي يلعبه يعالج (سيناريو) سلوكه تاركاً مكاناً صغيراً للمبادرة والتلقائية ويرمز إلى كل تصرف بمعنى رمزي ويجب أن يتفد في صيغة محددة والتصرف وفق المعيار السائد ^(٢) وفي الوقت ذاته فإن كل دور مرتبط بفرد محدد . أن القسم بالإيمان لا يؤدي أمام الدولة بشكل عام ، بل أمام كاهن محدد وإذا انتهك الاقطاعي واجبه فإن إيمان الولاء يفقد مفعوله .

أن البنية القبلية الواقعية « تكمل بنائها » بعالم رمزي مناسب . ويبدو النشاط الإنساني بالنسبة لمفكر القرون الوسطى قد خططت له الآلهة . إن فردية الإنسان لا تشد الانتباه إليها أن سماته « تُفسر » وفق نموذج فتوي مسبق ومعايير التعامل . وهذا يتناول المظاهر الخارجية (فكل الأفراد النبلاء يوصفون أنهم ذوي بشرة بيضاء أو شعر « ذهبي » وعيون زرقاء والصفات الأخلاقية - النفسية) -

أن وصف الناس في القرون الوسطى يرتبط بمجموعة الزامية من الفضائل الطبيعية . فالرجال يكونون عادة شجعاناً ، محبين وعقلاء أو جبناء وجلفاء وحقى . أما صفات النساء فإنها ترتبط بالجمال والزينة والتخجل . ولا يوجد صفات « حيادية » ولا تخضع للتقويم ، أن الأوصاف الالزامية الطبقية التعاملية استخدمت حينها تتناقض الفكرة مع سلوك البطل فعلى سبيل المثال في (اغنية نيبيلغون) يتزوج الملك

(٢) هوريفيتش . ا . ي . مقولات ثقافة العصور الوسطى موسكو ١٩٧٢ ص ١٥٩ -

البوروندي غونتر - بعد أن ساعده في ذلك سيغموند - العملاقة برونييدا .
ففي الليلة الأولى يحى بفشل ذريع : فبدلاً من أن تستسلم العروس له
قامت بربطه وتعليقه على الخطاف ثاركة إياه في تلك الحالة طوال الليل .
ولكنها خلال ذلك أستمريت بمنادته « السيد غونتر » وفق أسلوب المعاملة
السائد والشاعر هنا يحدد « عظمتة » و« فروسيته النبيلة »^(٣) أن ذلك يبدو
مضحكاً للإنسان المعاصر بيد أن المؤلف القديم لم ير في ذلك تناقضاً فإن
غونتر خير ونبييل رغم كل ما حدث معه .

لقد اعترت الدهشة مؤرخي القرن الماضي . كيف أن ابن الطبقة
الملكية استطاع القبول بذلك بهدوء ملحمي الذي يتحدث به مصادر
القرون الوسطى عن القتل الجماعي لسكان المدن المحتلة وإخلاء
القرى ... إلخ ، بيد أن المسألة تكمن في أن قدرة إنسان القرون
الوسطى على المعاناة انحصرت في دائرته الدينية والفئوية الخاصة . أن
اكتشاف أن « حق الفلاحات قدرات على الأحساس » هو وليد العصر
الحديث .

أن كلمة *Persona* في اللغة اللاتينية في القرون الوسطى هي ذات معان
أكثر منها في العصر الكلاسيكي حيث عنت القناع والدور المسرحي
والميزات الفردية للإنسان ومن ضمنها الجسدية ومكانته الاجتماعية ومرتبته
أن الفعلين *Despersonare*, *Dispersionaire* قد عنيا في القرون الوسطى ليس
فقط فقدان الفردية أو الاضطراب النفسي (كما في الطب النفسي
الحديث) ، بل فقدان المكانة والشرف كأفراد في المعنى الاجتماعي والمكانة

(٣) غرويفيتش ١ . ي . أدب القرون الوسطى وفهمها المعاصر . حول ترجمة (أختية
نييلغون) في كتاب من تاريخ أدب القرون الوسطى وعصر النهضة .

في الأبوية الفثوية أما الكلمة اللاتينية *Personalitas* (الشخصية) قد ظهرت في القرون الوسطى المبكرة من كلمة « *Persona* » وقد استخدمها توما الاكوينى لتحديد شروط وطرائق وجود الفرد . أما كلمة *Personage* التي ظهرت في اللغة الانكليزية في القرن الثالث واستخدمها الفرنسيون كانت تعني في البداية مكانة دينية كنسية (*Person*) أي الكاهن - راعي الابريشية ومن ثم انتقلت إلى عالم المسرح .

ولم تعرف الشريعة الكنسية كذلك . الشخصية كظاهرة خاصة ، فإن كلمة *Persona* تبرز كمترادفة لشخص معين يتمتع بالتطابقية (التواصلية ، الثبات) والعقل اللذان بدونهما لا تكون هناك مسؤولية تجاه الأنام ولم تعرف القوانين القديمة أية (حقوق شخصية) أو « حقوق فردية »^(١) .

أن ثقافة القرون الوسطى كانت بشكل عام قليلة سيكولوجياً . وحسب ملاحظات ليخاتشوف الرسام الرومي في القرون الحادي عشر حتى الثالث عشر فإنه يصف ليس سيكولوجية الأمير بل سلوكه السياسي : لا توجد هناك ميزات طيبة للأمير دون الاعتراف الاجتماعي بها وذلك لأن هذه الصفات مرتبطة دائماً بأظهاراتها الخارجية الدائمة ولهذا لم يعرف الرسام الاختلاف بين ماذا يعتبر في الواقع هذا الأمير أو ذاك وبين كيف يبدو هو للآخرين^(٢) .

أن ذلك يميز (حيوات القديسين) فالنسبة للكاهن في القرون الوسطى (كان الأفراد عبارة عن تجمع للميزات ، وأن تصرفاتهم تنبثق من

Le Bras. C. La peraoonne dans L droit classique je LEglise-- in. (١)

Problemes je la peraoonn p. 189-- 201

(٢) ليخاتشوف د . س . الإنسان في أدب روسيا القديمة - موسكو ١٩٧٠ ص ٥٩ .

هذا المجتمع وليس من الفردية الكلية (٣) أن « حياة القديسون » كانت متشابهة مع بعضها بعضاً بحيث أن المؤلفين قاموا بوصف قديسهم وليس حياتهم .

أن كل ما هو فردي « متزعزع » من نظام الأشياء القائم يشير الشك والاستنكار . أن كلمة « حب الذات » والكلمات القريبة منها قد تضمنت في اللغة الروسية القديمة فكرة سلبية بحتة ، وتفسير كحب الذات والشهوة غير الجيِّد نحو الذات ، وفوضى ذاتية . . إلخ (٤) لقد عُدَّ الفخار « أمراً لكل الرذائل » .

لم يكن إنسان القرون الوسطى ميلاً نحو تركيز الاهتمام بميزاته الخاصة دون ميزات الآخرين . أن عصور القرون الوسطى لم تعرف مثلاً الذاتية الفردية والعناية بأصل المنتج « أن المؤلف ، سواء كان مؤسس الحياة والأساطير والاعترافات والهياكل الصغيرة والمخطوطات أو أي تطور تقني ، قد نظر إلى أبداعيته وقبل كل شيء من منظور العمل الجماعي في الورشة بما هو كَلِّي قُدِّم إليه مسبقاً . أن مثل هذا الرأي لم يستثنى وعي المؤلف الذاتي ، لكن التقويم الذاتي الإبداعي لم يكمن في مقابلة الذات بالعالم ، وليس في تأكيد حياته الذاتية وعدم التشبه بالآخرين ، بل في الإدراك الاستكاثي - الكبريائي للمهارة الذي به أظهر المؤلف واستطاع استخدام المعارف والخبرات « الورشية » الموروثة ، وفي أنه بكماله قصوى قال

Bradt. w.j. The shape of Medieval History. Studies in Modes (٣) of Perception. p. 157.

(٤) سريزيفسكي ي . ي . مواد من أجل قاموس اللغة الروسية القديمة موسكو ١٩٥٥ مجلد ٣ ص ٢٩١ .

الحقيقة التي تنتمي إلى الجميع^(١).

ورغم ذلك فإن عالم العصور الوسطى الأوروبية لم يكن عالم
الاشخصية وأنها قد فتحت حدود جديدة لاشكالية «الأنا» ومفهوم
الشخصية .

لقد أدرك إنسان المجتمع الاقطاعي ذاته - وقبل كل شيء - عبر انتائه
إلى مجموعة اجتماعية محددة تؤلف «نحن» ، ولكن إضافة إلى الانصرافية
الدينيوية الـ «النحن» (الأسرة ، الجوار ، الطبقة) تؤكد المسيحية عمومية
(نحن) ، والمشاركة الروحية تجاه الرب . وفي المراحل المبكرة في تطور
الاقطاعية فإن تناسب هاتين الـ (نحن) قد انعكس بشكل ضعيف مثل
علاقة الأنا الفردية و«الجسد» الوهمي للكنيسة لكنه اشتمل على مجموعة
من التناقضات التي ينبغي أن تثير الاستجابة . وتظهر في المجال المجرد
الروحي الحاجة إلى توافقه تعارف الإنسان كذروة الإبداع وشبه الإله ،
وكعبود للآلهة ، وفي مجال الممارسات الدينية يبرز جدال حول تناسب قيمة
النفس والجسد ، وفي المجال الاجتماعي السياسي تبرز إشكالية تناسب
الفضائل المسيحية والدينيوية وأبوية واجبات الإنسان والمواطن .

أن توما الاكوييني الذي تعرض لمسألة استقلالية المواطن الإنسان يلجأ
إلى الفروقات في ميزات الإنسان والمواطن التي طرحها أرسطو : (يحدث
أحياناً أن أحداً ما لا يُعد مواطناً جيداً إذا لم يتمتع بالميزات التي تحدد
الاعتراف به كمواطن جيد ، ومن هنا يبرز أن صفات الإنسان الجيد

(١) هوريفيتش . ١ . ي مقولات ثقافة القرون الوسطى ص ٢٠٩ .

والمواطن الجيد ليست هي ذاتها^(٢) .

لقد أكد البابا غريغوري الأكبر (٥٤٠ - ٦٠٤) بشدة أنه يجب الخضوع لأمر من هو أعلى ، بغض النظر عن درجة عدالته . ويجب توما الاكويني على هذا السؤال بشكل مغاير « إذا تناقض الأمر مع ضمير الإنسان لا ينبغي عليه تنفيذه وذلك لأن كل فرد ملزم باختيار أفعاله في ضوء معرفته التي منحه إياها الله »^(٣) ، ورغم أن ذلك - كما في السابق - توجه نحو تنفيذ معيار « خارجي » ما ، فإن طريقة تنفيذه تفترض وجود فعالية العقل الفردي وبالنسبة لاختيار المسؤولية الفردية . ففي الفكر السياسي عند « داني » تكتمل ذلك بمقولة أنه ينبغي على الحكومة الجيدة العناية بالصالح العام وحرية المواطن . وهكذا فإن الفرد يبرز ليس فقط كحامل بل كمشارك في أفعال معينة ، بل وكهدف ذاتي ينبغي على الآخرين حسابانه .

أن عالم إنسان القرون الوسطى يمثل وحدة متناقضة للشمولية الروحية (لقد خلق الله كل الناس وهم سواء أمامه) وكذلك التعاونية الفتوية الأبوية (ينتمي كل فرد إلى فئة معينة) وعليه أن يدرك ويقم ذاته حسب نظامين مختلفين ففي أحدهما يبدو وجوده شاملاً وموحداً روحياً ، وفي الثاني - الانصرافية والتعددية والدنيوية . وبالنسبة بتبدل القانون المعياري

ULmon. W. *The Individual and Society in the middle ages*. Baltimore (٢)

1966, p. 126

Ibid p. 127. (٣)

للإنسان ووعيه الذاتي التجريبي .

لقد كان الناس في القرون الوسطى إنفعاليين ، وقد عبروا عن مشاعرهم بشكل واضح ومباشر ، ففي الملحمة البطولية استمرت أصوات الضحك الهوميروسي (أن هذا التعبير ليس من قبيل المصادفة) أن الفارس كارل العظيم والامبراطور ذاته كانا يعبران عن أحزانها بشكل علني من خلال البكاء بكاءً مرأً . لكن قواعد سلوك القرون الوسطى كانت صارمة جداً .

أن وظيفة الوعي الذاتي الفردي مثل الوعي الجمعي في أنه انتمى في القرون الوسطى إلى الكهنة وقبل كل شيء إلى الرهبان . لقد كان هؤلاء فئة مثقفة جداً ، ولكن درجة الثقافة كانت مقدمة أساسية للاستبطانية مع لإشارة إلى إمكانية عكسها في نصوص ما . إضافة إلى ذلك كان لزماً على الكهنة دراسة وتقييم العالم الداخلي ورغبات المؤمنين ، مؤدين بذلك وظيفة النفسانيين والأطباء النفسيين في المفهوم الحديث ، هذا الشيء الذي لا يمكن إلا أن يثير التحليل الذاتي . وأخيراً فإن شروط الرهينة ، وخاصة عهد عدم الزواج ، التي نحد من إمكانية الكشف الذاتي الانفعالي قد أسهمت في تطوير الاستبطانية .

يندمج في أطر الكهنية في القرنين الحادي عشر والثاني عشر إنكار الذات الجسدي والاجتماعي بالاهتمام المتزايد بالآنا الروحية الداخلية (من ذا الذي يستحق الاحتقار كالذي يتجاهل معرفة الذات ؟) يتساءل يوحنا السولزبوري بمجازية . من أحد أهم كتب إيبيلار هناك (الأخلاق أو أعرف نفسك) إن معرفة الذات في تصورات متصوفي لقرون الوسطى - هي الطريق الوحيدة والأصح لمعرفة الآله . وقد كتب برنارد كليروفسكي

أنه يجب بدء ، وإنهاء أي حكم به ذاته وذلك (لأنه بالنسبة لذاتك انت الأول والأخير مالذي يعرفه الإنسان بشكل عام إذا لم يعرف ذاته)^(١) لقد استخدمت التجربة الذاتية عند هؤلاء في عظاتهم . وفي الأطر الرهبانية في القرون الوسطى تتولد أولى السير الذاتية والمذكرات والجمع الدوري للرسائل والوثائق الشخصية الأخرى . هنا تظهر أيضاً وتتعزيز الفردية الحقة للمصادقة الشخصية التي تتطلب ليس فقط الثقة والعون المتبادل كما في عرف النبلاء بل التعامل الروحي العميق .

أن هذه السقراطية المسيحية .. كما حددها ي . جيلسون . كانت بالطبع نخبة محصورة بأطر لاهوتية . لقد اعتزل متصوف القرون الوسطى ليس فقط بهدف معرفة « الأنا » الحسية ، بل بهدف الحوار مع الرب . حتى أن « اعترافات » أوغسطين لم تكن حواراً داخلياً بقدر ما هي نداء إلى الرب ، وحسب تعبير الفيلسوف الفرنسي جيوستروف (أن حكمة التوبة الكنسية تنتصر هنا على استقراء الضمير)^(٢) .

ولا غرابة في أن العلماء ما زالوا إلى يومنا هذا يتجادلون حول هل يُعد مؤلف أوغسطين اعترافاً أو سيرة ذاتية أو نصاً دينياً . ورغم أن أوغسطين قد أدرك تفرد فرديته ، فإنه لم يرى فيها شيئاً ما ذو قيمة يستحق المديح « ففي تاريخ نفس مسيحية واحدة - قد عرفها جيداً - رأى نموذجاً لتاريخ كل المسيحيين »^(٣) وهو يعيد بناء حياة في (نظرية الإنسان) التي كانت

(١) Morris. C. *Discovery of the Individual* 050- 1200. N.Y. 1972 p. 63. 64

(٢) Gusdorf. G. *La decouverte de soi* paris. 1948. p. 21.

(٣) Weintraub, K. J. *The value of the individual self, and Circum Ditate in* (١) *Autobiography Chioogo*. 1978. p. 45

عميزة في زمنه مؤكداً بذلك التوجهات العامة للتطور الإنساني . ومن هنا يأتي الدمج بين السيرة الذاتية الاستدلالات العقلية الدينية ، والطبيعة العننية « للأعترافات » والوعظة المكشوفة .

أن قرأه أوغسطين قد فهموا - في ذلك الوقت - فكرة المؤلف بشكل جيداً . أن دانتي الذي استنكر الكشف الذاتي المفرط كإظهار لحب الذات يبرز مصداقية « أعترافات » أوغسطين « لأنها تحوّل نموذجي وهادف لحياته من سيئة إلى جيدة ومن جيدة إلى أفضل ، ومن أفضل إلى أمثل . وتعد مثلاً وعبرة للآخرين . وبدون هدف التوبة أو ضرورة التبرير الذاتي فإن الحديث عن الذات والكشف عن النفس وخصوصاً بشكل علني - فإن ذلك لا ينبغي فعله - حسب رأي دانتي - وذلك لأنه (لا يوجد ذلك الإنسان الذي قد يقيم نفسه بشكل عادل وحقيقي بقدر ما هو حب الذات مخدع)^(٢) .

أن « العمومية » في صفة عامة لفكر القرون الوسطى . ففي التاريخ الأساسي لسيرة غ . ميش الذاتية فإن الفترة ما بين القرنين السادس إلى الخامس عشر (في إيطاليا حتى ١٣٥٠) تمثلها مجموعة من السير الذاتية الكبيرة حتى أن عددها - إذا ما أعددناها بدقة - قد لا يتجاوز ٨ - ١٠ مؤلفات .

إضافة إلى ذلك فإنه طوال فترة تاريخ القرون الوسطى وخاصة القرون الحادي عشر إلى الثالث عشر قد حدثت عمليات معقدة لنموذج الحياة ورفق قيم الإنسان : وفي بداية القرن الحادي عشر ي أوروبية (الغربية) تبدأ مزامير وصلوات التوبة بصيغة ضمير المتكلم . وإنطلاقاً

(٢) دانتي اليفري . المؤلفات الصغرى موسكو ١٩٦٨ ص ١٥٥ .

من تحديد الندم « الداخلي » و« الخارجي » في القرن الثاني عشر تدخل وبشكل تدريجي في الحياة الاعتراف الفردي (على خلاف الجماعي) وفي عام ١٢١٥ فرضت كنيسة (لاتيوان) على كل مسيحي الاعتراف مرة واحدة . في السنة على الأقل ، والمطلوب ليس فقط الاعتراف بالذنب بل ، بالندم الداخلي وتخضع للتقويم ليس فقط التصرفات بل ودوافع ونوايا المعترف . وحسب رأي إيبيلار فإن النوايا و« أفكار الإثم » هي أهم من التصرفات .

وإنطلاقاً مما سبق فإن قاموس اللغة اللاتينية يغتني بسرعة « بشهوات النفس » والحالات الانفعالية . أن اللاهوتيين - الذين يرغبون - بتنظيم الأفعال « الدقيقة » بدقة قصوى - يميزون بدقة بين أنواع ودرجات المؤثرات والمشاعر والعلاقات الإنسانية المتبادلة . أن الرغبة في الانظمة تدخل إلى الثقافة الدنيوية . فقد صُمم - على سبيل المثال - نظام سلوك محدد للعناية لنفخ الأبواق أو كذلك نظام مصطلحات يتناسب مع درجات وأنواع الحب المختلفة .

أن تطوّر صور الموت وطقوس الدفن في فترة القرون الوسطى كان - على وجه الخصوص ذو هدف^(٣) . إن الوعي البدائي الذي لم يولي أهمية للوجود الفردي لا يرى حتى مأساة الموت الفردي مفسراً للصيرورة على أنها سلسلة أطوار لا نهاية لها ينتقل فيها الحياة والموت من أحدهما إلى الآخر (مثال الموت الطقسي والأنبياء في حياة جديدة من خلال تقاليد اعتناق الدين) بيد أنه ، وحسب الثقافة فإن مختلف الشعوب تترك وتعاين الموت على طريقتها . أن ذلك يمكن (أن يكون إدراكاً ملحماً مادياً كقديراً عام .

(٣) Aries. ph. L'Homme devant La mort paris 1977

مثال (العهد القديم) أن الإيمان بتجديد التجسيد الذي يجعل من الموت غير ممكن في المعنى المطلق الشيء الذي عُبر عنه بدقة شعراً في « ماهاباراتا » .

لا يراف الحكيم وقد حكمته نواميس الشمول
بالأحياء أو الأموات .
أنا وأنت ... هكذا كنا دائماً
وهكذا سنكون مدى الزمان ككل الناس .
تتناوب في الجسد وليس في الصنم
الطفولة والرشد والشيخوخة ،
تتغير أجسادنا . فالغموض
لا يراه الحكيم في تجسيد آخر
وسياتي ذات يوم متحرراً من ذاته
سالكاً طريقاً صحيحة ، مدعناً للشهوة
إلى السكون السرمدى .

أن اليونان القديمة - التي عرفت قيمة الوجود الفردي ، وأيضاً إضافة
إلى ذلك رهبة الموت - قد ابتعدت عن ذلك بالإيمان في خلود الروح التي
تعود بعد موت الجسد الفاني إلى عالم الفكر السرمدى الذي لا يتغير والذي
انتمت إليه الروح في البدء . أن الفهم المسيحي للموت يرتبط ارتباطاً وثيقاً
بفكرة الإثم الأولى والأمل بالإنقاذ العجيب . ولكن كيف يمكن معرفة هل
أنت في عداد الثقة ؟ فذلك لا يرتبط بالخدمات الذاتية ، بل بالخير
الإلهي .

(١) ماهاباراتا رامايانا ، موسكو ١٩٧٤ ص ١٧٤ .

أن الوعي المتبدل للقرون الوسطى لم يشعر بهذه الدواماتيكية . فالموت بالنسبة له - هو المصير الجمعي الطبيعي « كلنا سنموت » الذي يتطلب التسليم والطاعة أن مثل هذا « الموت المألوف » هكذا وصفه الباحث الفرنسي ف . أرييس يعني أن الإنسان يعرف بشكل مسبق أن « وقته قد مضى » ويموت بهدوء ، وهو قبل ذلك يؤدي الطقس المطلوب - مثل الصلاة ، توديع الأقرباء وقول الكلمة الأخيرة . أن الذي يموت ، وريبات البيوت اللواتي يودعنه ينظرون إلى الموت بمساوي ولا يعبرون عن حزن خاص . أن مثل هذا الموقف من الموت قد حوِّظ عليه في الوسط الفلاحي الفترة طويلة .

أن صورة الموت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر تصبح بالتدريج فردية : أن طقس الدفن يكتسب مكونات فردية - شخصية ، وتظهر إشكالية « الموت الذاتي » وفي الفن التشكيلي تثبت أنتباع الرسامين أقوة فاقوى إلى لوحات يوم الحساب والجثث المتحللة وتظهر صورة المسيح المتألم أو الميت (لقد عبرت لوحات الصليب مثلاً ليس عن الألم الإنساني ، بل النصر الإلهي .) .

وتظهر في إدراك وتصوير الموت إزدواجية الإيمان المسيحي بالآخرة الذي يفترض وجود محكمتين فوق الإنسان ، فالمحكمة الأولى هي المحكمة الفردية وهي تحدث بعد الموت مباشرة حية يُرسل المذنبون إلى جهنم ، أما النقاة المطلقين فإنهم يرسلون إلى الجنة ، أما البقية فإنهم يرسلون إلى المُطهر لكنه يوجد يوم حساب عام حيث يقف الجنس البشري في حضرة المحكمة العليا . أن هذين الإيمانين بالآخرة - « الأصغر » وهو شخصي « الأكبر » أصبحا يتميزان بشكل عام وتاريخي في فترة القرون

الوسطى المبكرة^(١) . غير أنه في الفن التشكيلي في فترة القرون الوسطى فإن التوجهات قد حُولت بشكل تدريجي نحو المحكمة الفردية . ورغم أن فكرة يوم الحساب لا تختفي فإن الفنانين - وبشكل دائم - يصورون التضحية الفردية والسريعة في لحظة الموت والتي ترتبط نتائجها بالماثر الشخصية للميت الذي يحمل على كاهله (كتاب الحياة) كجواز سفر أو حساب جاري في المصرف .

أن لحظة الموت ذاتها تكتسب الآن أهمية خاصة كآخر إمكانية للإصلاح والتفكير وهذه اللحظة تُجسد في الفن على أنها صراع دراماتيكي لقوى الخير والشر والخاتمة المتنوعة للطريق الحياتية . أن شواهد القبور تصبح فردية أيضاً . ففي روما القديمة كانت فوق كل قبر كتابات - تدل على اسم الميت وحالته العائلية وأحياناً نوع عمله وسنه وتاريخ موته ، وغالباً ما تضاف إلى هذه الكتابات صورة للمسيح على شكل تمثال تصفي أو ميدالية تحمل صورته . أن المدفن لا يُعد فقط مادة للفرد ، بل وسيلة نقل ذكرى عن الميت إلى الأجيال اللاحقة . في فترة القرون الوسطى كان هناك اعتماد عن هذا التقليد وابتداءً من القرن الخامس تقريباً أصبحت الكتابات والصور تختفي وأصبحت القبور مجهولة . فقد كان مهماً أن يدفن الجسد في مكان قضاء مع الالتزام بالطقوس المطلوبة . وفي نهاية القرن العاشر وبخاصة في القرنين الحادي عشر والثاني عشر فإن الوضع يتغير مجدداً . وتظهر على قبور الأغنياء في البداية كتابات مقتضية تدل على الاسم وتاريخ الوفاة ولاحقاً أصبحت هذه الكتابات تترافق بصورة

(١) غوريغيتش . ١ . ي . أشكاليات الثقافة الشعبية في القرون الوسطى موسكو ١٩٨١ ص ١٩٨ .

الرحمة . وفي القرنين الثالث عشر والرابع عشر أصبحت نقوش شواهد القبور أكثر إتساعاً ، ففيها تذكر مرتبة ومآثر المتوفى ، وأما الشواهد فقد رُبِنت بالرسومات التي تذكر بهذا الصدد أو ذلك بحياة المتوفى .

أن تتابع مراحل « اكتشاف الفردية » في الفن قد أخضعت لقانونية معينة حددها ليخاتشوف في بحثه في أدب وفن روسيا القديمة^(٢) . بدأ يُجسّد على أنه مجموعة من التصرفات التي بدورها تُفسر في ضوء الحالة الاجتماعية . ومن ثم (في روسيا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر) تتكشف ميّزات نفسية معينة وحالات الإنسان - أحاسيسه والانعكاسات الانفعالية تجاه أحداث العالم الخارجي . . . إلخ . أن هذه الحالات النفسية لا تنبثق كاملة من الانتباه الفثوي ، ولكنها لا تقضي بعد في طبيعة واحدة ، فهم كأنهم يعيشون لوحدهم ويفكرون ضمن مفاهيم أخلاقية - دينية وأخيراً تتكشف الوحدة الداخلية ، والحلقة الرابطة والقوى المنتجة لبعض الميّزات النفسية مثل الطبع الفردي . وبكليات أخرى أن عكس عملية التفريد في الفن تجري من إدراك الفرد الكلي في حالة معطاة إلى التفريق في ميّزاته النفسية التي تتكامل في نموذج داخلي مُتابه واحد يحافظ على بنيته بغض النظر عن الحالات المتغيرة .

وفي الفن التشكيلي ينصب الاهتمام بالفردية بعكس ذلك في فن اللوحات الذاتية .

أن فن اللوحة الذاتية - كنوع - غير موجود عملياً في فترة القرون الوسطى . فالإنسان الذي لم يفصل نفسه بعد عن وظائفه الاجتماعية والذي يشعر بنفسه متغيراً زمانياً لم يكن بحاجة لتثبيت حالته وحالته في

(٢) ليخاتشوف . د . س الإنسان في أدب روسيا القديمة ص ٧٢ - ٧٣ .

لحظة زمنية معينة . أن « عدم القدرة » الوهمية لرسم القرون الوسطى على رسم حالة الإنسان بصفاته الفردية التي تخصه كانت في الواقع تعبيراً لمثل هذا الفهم لجوهر الإنسان ، هذا الفهم الذي يعتبر ليس ما هو آلي ، بل ما هو خالد أي الصفات النوعية والجوانب التي تملك قيمة بالنسبة لرسم القرون الوسطى . لقد ثبتت الرسومات الصغيرة ونقوش القبور في القرنين التاسع والعاشر مقام الفرد ، وليس صفاته الشخصية . فمثلاً صورة الامبراطور أوتو الثالث (٩٨٠ - ١٠٠٢) على كتب الصلاة والتي صادق عليها هو ذاته ترسمه كحالم صغير يشبه المسيح ، وفي لوحة أخرى يظهر بصورة مغايرة تماماً ، وبما يثير الفضول إن رسم المخطوط الذي وهو في أثناء تنفيذ عمله يموت الحاكم - لم يبدأ بتغيير الصور بل كتب في أسفلها اسم خليفته اوتوهنري الثاني رغم أنه كان أكبر سنّاً من سلفه^(١) ، وبكلمات أخرى فإن النموذج لم يصبح صورته .

وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر أصبحت الرسومات فردية وهي غالباً ما تصنع بأقنعة الموت ، ولم تتم الإشارة مطلقاً إلى التشابه بين شاهد القبر أو التمثال النصفي مع الأصل ، إضافة إلى ذلك فإن مختلف الرسومات العائدة لشخص واحد غالباً لم تتشابه مع بعضها بعضاً ولا مع الأوصاف الخارجية المذكورة في الكتب . أن شاهدة القبر أصبحت في فرنسا رسماً في منتصف القرن الرابع عشر فقط^(٢) .

أن مثل هذا التوجه كان واضحاً في فن النحت الدنيوي ، ففي تقوم القرنين الثالث عشر والرابع عشر أنتقد ملك فرنسا فيليب الرابع الجميل

(١) Morris. C. *The Discovery of the individual 1050- 1200*. p. 89

(٢) Aries. ph. *L'homme devant la mort* p. 255

البابا بونيفيس الثامن لأنه أمر أن تجسد قي تمثاله ليس فكرة البابوية العامة ، بل صفاته الذاتية الخارجية . وفي القرنين الرابع عشر والخامس عشر أصبحت التماثيل التصويرية ظاهرة طبيعية .

أن كل ذلك يتحدث عن التطور التدريجي في فترة القرون الوسطى المتأخرة للأحاساس الفردي ورفع قيمة الإنسان كشخصية ، ولكن كيف كان وعي إنسان القرون الوسطى ، فهو لم يقلع عن الأحساس بنفسه أنه مرتبط ومتشبي إلى أحد ما أو شيء ما (سيده ، أرضه ، القبيلة أو الايرشية) أن شعور الانتماء قدم له تماثل اجتماعي صلب ، لكنه في الوقت ذاته حد من إمكاناته الفردية وافق معتقداته . وكم كانت صعباً تجاوز فكرة التحديد المسبق التي عصفت بكافة جوانب ومراحل طريقه الحياتية بدءاً من واقعه الولادة في فئة معينة وإنتهاءً « بالانتماء » الروحي أن إنسان القرون الوسطى يحس بنفسه كعميل ، وليس كموضوع للنشاط . وأخيراً فإن ما يميزه هو عدم مهادوته لأية فروقات وتنوعات قد تخرق نظام الاشياء الاعتيادي القائمة عبر القرون .

لقد بدأ الفرد في إدراك القرون الوسطى ككون مصغر - وفي الوقت ذاته جزء ونسخة مصغرة للعالم . أن الكون المصغر كان منظماً وفق نظام قبلي وهذا النظام الذي يتألف من مجموعة عناصر قد مثلت الشخصية أن « الأنا » الفردية لم تكن ولم تصبح مركزاً لصورة العالم هذه وفي عصر النهضة فإن الوقف يتبدل « فالإنسان هو نموذج عن العالم - قال ليوناردو دافينشي - وهو يتوجه ليكشف عن نفسه »^(١) .

(١) Le Goff. La civilisation de L' Occident medieval, p. 452

الفصل الرابع

إكتشاف الفردية

الشعور بالشخصية

هل حقاً أن حياة شخص واحد ليست ذات قيمة
كحياة جيل كامل ؟ أن كل إنسان بعينه - هو
عالم متكامل ، يولد ويموت معه ، أن على كل
شاهدة قبر - قصة عالم كامل .
غ . غيبته

أن ولادة الرأسالية قد عنت « نهوض الشعور بالشخصية »^(١) أن ذلك
كان عملية معقدة أندمج فيها تكيف الفرد الموضوعي (المكاني والزمني)
وغو استقلاليتيه الاجتماعية مع ازدياد قيمة « الأنا » السيكولوجية ، وكذلك
تعقيد وتبطن عالم الشخصية الداخلي .

أن الصفة المميزة للأقطاعية كانت - كما تمت الإشارة إلى ذلك - صفة
مكانية ، وأيضاً وهي الأهم ارتباط الفرد الاجتماعي بالقبيلة والفئة
والوظيفة الاجتماعية . أن الرأسالية تنسف نظام الأشياء هذا « ففي مجتمع
التنافس الحر هذا يتفاعل الإنسان وهو متحرر من الروابط الطبيعية ...

(١) لينين ف . ا . المؤلفات الكاملة مجلد ١ - ص ٤٣٤ .

إلخ . التي جعلت من العصور التاريخية السالفة انتقاءً إلى كتلة بشرية محددة معينة^(٢) .

أنا - ونحن نقم هذا التطور التاريخي في ضوء التطور اللاحق للرأسمالية - نشير إلى محدودية وشكلانية الفهم البرجوازي للحرية ، وعدم وضوح العلاقات الاجتماعية الرأسمالية ولنمو الاستقلالية والإغتراب . . . إلخ إضافة إلى ذلك فإن الحرية الشكلية ذاتها هي أكثر تقدمية من الفوضى المنظمة . أن الفلاح القرن كان ملكاً حياً للأقطاعي - ، فلم يكن بمقدوره ترك سيده . وأيضاً أن حرية الانتقال هي المقدمة المنطقية والشرط التاريخي الضروري لكل الحريات الأخرى . أن تحديد الحرية تدرك الحيوانات بشكل غريزي ، وكذلك الإنسان على أنها لا حرية . ويعرف السجن ليس بوجود قضبان حديدية أو عدم توفر الراحة ، بل بقدر ما هو مكان يحجز فيه الإنسان رغم إرادته .

أن كل فترة جديدة من التطور الاجتماعي - الاقتصادي والثقافي تعني توسيع المكانية الجسدية والاجتماعية المفهومة للإنسان على الأقل من حيث المبدأ . أن أية جماعة اجتماعية (الجنس ، القبيلة ، العشيرة الريفية ، البرشمية أو الدولة) التي يربط الفرد بها تماثله الاجتماعي يتمركز في مكانية محسوسة وتتمتع بحدود جغرافية محددة بهذا الشكل أو ذاك . وليس من قبيل المصادفة أن يربط المؤرخون قيام الرأسمالية والتطورات الثقافية المتناسبة معه بالاكشافات الجغرافية الكبرى وغزو أراضي جديدة .

أن التقسيم الاجتماعي للعمل والإنتاج السلمي يجعلان الروابط بين

(٢) ماركس ك . المؤلفات الكاملة مجلد ٤٦ جزء ١ . ص ١٧ .

الناس عامة وشاملة بشكل حقيقي أن الفرد الذي يستطيع أن يغير بحرية مكان إقامته وغير مرتبط بأطر انتهاء اجتماعية فتوية لا يكون . مرتبطاً بشدة بدوره الاجتماعي » . . . أن أشكال الروابط الاجتماعية المختلفة تبرز فيها تتعلق شخصية محددة على أنها فقط وسيلة من أجل أهداف خاصة ، وكضرورة اجتماعية^(١) .

أن تحويل الروابط الاجتماعية إلى وسيلة بلوغ أهداف الفرد تزيد من مجال حريته مقدمة له إمكانية الاختيار ، ويصبح الاختيار ضرورياً . وفي الوقت ذاته تبرز هذه الروابط بالنسبة للشخصية كضرورة خارجية إلزامية الشيء الذي لا يمكن في النظام الفتوي حيث أصبحت كل العلاقات فردية .

أن « الفرد الفتوي » لا يفصل نفسه عن إنتائه الفتوي . أما « الفرد الطبقي » فإنه سيفعل ذلك حتماً محاولاً تحديد « الأنا » الذاتية ليس فقط عبر مكانته الاجتماعية ، بل رغباً عنه . أن الأدوار التي بدت في القرون الوسطى على أنها فقط ألقاب عادية (بشكل أدق أن الفرد ذاته كان محصلة للأدوار) والآن وكأنها تكتسب وجودية مستقلة .

وللإجابة على سؤال « من أنا ؟ » على الإنسان في البداية أن ينكشف وينزع عن نفسه الغطاء الاجتماعي .

أن إنسان القرون الوسطى الذي أدى طقوساً دينية تقليدية متعددة رأى فيها حياته الحقيقية . أما إنسان المجتمع البرجوازي - فعل العكس - يظهر حساسية مفرطة وحتى كراهية إلى ما يبدو له أنه قد « فرض عليه » من

(١) ماركس ك . المؤلفات الكاملة مجلد ٤٦ . ص ١٨ .

الخارج وهذا ما يجعل « الأنا » لديه أكثر فاعلية ومعنى أو لكن في الوقت ذاته أكثر إشكالية .

أن الشيء المميز هنا هو استدلالات مونتين العقلية الذي حاول فصل « ذاته » عن الدور الاجتماعي « القدري » لا ينبغي على المرء لعب دور بصدق ، ولكن علينا أن لا ننسى أن ذلك كله مجرد دور أوكل إلينا . ولا يجب جعل القناع أو المظهر الخارجي جوهرأ غريباً للآخرين . وليس بمقدورنا تمييز القميص عن الجلد ويكفي هنا رش الوجه بالطحين وعدم رشه في القلب ، فإن السيد المحافظ وميشيل مونتين ليسا الفرد ذاته وبينهما توجد دائماً حدود معينة^(٢) .

أن تحطيم الروابط الاقطاعية قد وسّع موضوعياً ورمزياً مجال التحديد الذاتي الواعي للفرد . أن ضرورة إتخاذ القرار بشكل مستقل في مختلف الحالات المتغيرة تفترض وجود إنسان يتمتع بوعي ذاتي متطور و« أنا » قوية وفي الوقت ذاته ثابت ومرن أن فكر القرون الوسطى يعتبر الإنسان من خلق الإله . لقد كانت إنسانيته في الشفقة والألم تجاه الكائن الفقير العاجز النائه في الدياجير المثقل بالتعاسة الذي لا يعرف كيف يجد طريقه أن الإنسان بالنسبة لإنساني عصر النهضة - هو الإنسان المبدع . في خطابات « حول كرامة الإنسان » يقول بيكو ديلا ميراندولا أن الإله الذي بنى الإنسان « وضعه في مركز عالم » قد أرفقه بالكلمات التالية « يا آدم أننا لا نعطيك مكاناً معيناً أو صورة ذاتية أو واجباً خاصاً بحيث يكون بمقدورك أن تمتلك المكان والوجه والواجب حسب رغبتك ووفق إرادتك وقرارك أن صورة المخلوقات الأخرى قد حُددت في أطر القوانين التي

(٢) مونتين م . تجارب . موسكو - لينفرد ١٩٦٠ الكتاب الثالث ص ٢٩١ .

وضعناها وأنت لا تحصر ك أية حدود ، وأنت تحدد صورتك حسب قوارك
الذي امنحك السلطة عليه^(١) .

ومن البديهي فإن صورة الإنسان كمبدع لذاته كانت وقيل كل شيء
برنامجاً ايديولوجياً . لقد عانى فلاحوا أو مهرة إيطاليا في عصر النهضة من
الفرة الاقطاعية والحروب الدائمة وببساطة من الفقر ، أما الايديولوجيون
الإنسانيون فقد عاشوا بفضل الولاء للحكام أو الأفراد الأغنياء ، إضافة
إلى ذلك فقد أظهر هذا العصر تنوع لا سابق له من المواهب والأفراد
المتميزين « عباقرة في فوق الفكر والرغبة والطبع » .

وفي المنظور التاريخي الطويل فقد تمتعت الشخصية بأهمية حقيقية
وأستقلالية حياتية . أن فلاح القرون الوسطى وحتى ابن المدينة قد أمضيا
كل حياتهما بين أقارب وجيران دائمين . أن ضيق وصلابة الروابط القبلية
لم تتيح لأحد تجاهلها تاركة للإنسان مكان صغير لشيء ما خاص به . أن
مفهوم الأسرة والبيت اللذين ضما في ذاتهما كل الأقارب وربات المنازل
والخدم الذي عاشوا سوية لم يفرق بينهما حتى نهاية القرن الثامن عشر . أن
« المجموعات البيتية » القائمة على الإدارة المشتركة للمنزل والعيش المشترك
في بيت واحدة ، ووجود الروابط الانفعالية أو روابط القرى - أصبحت

(١) أنظر : ييكوديل ميراندولا . د . خطابات حول كرامة الإنسان في كتاب تاريخ
علم الجبال أو أيد فكر علم الجبال العالمي . موسكو ١٩٦٢ مجلد ١ . ص ٥٠٧
: ريفيكثان . ف . إشكاليات الإنسان في التيار الإنساني الإيطالي في
النصف الثاني من القرن ١٤ والأول من ١٥ موسكو ١٩٧٧ .
: باختن ل . م . الإنسانيون الإيطاليون نمط الحياة ونمط التفكير موسكو
١٩٧٨ .

تتفرد بشكل تدريجي وبينما يكتسب الأفراد هنا استقلالية أكبر عند رب الأسرة وعن بعضهم بعضاً .

غالباً ما استخدم إنسان القرون الوسطى بيته كقلعة يجتمع فيها من الأعداء ، لكنه لا يسعى لأن يخفي وراء جدرانه حياته اليومية . أن كافة ماضي وأفراح هذه الحياة قد حدثت بشكل علني وأمام الجميع ، لقد كان الشارع امتداداً للمسكن . أن الأحداث الحياتية الهامة (الأعراس ، والدفن . . . إلخ) قد تمت بمشاركة كل القبيلة . أن أبواب المنازل لم تغلق في أوقات السلم وكانت كل زوايا عروضة للناظر . وفي العصر الحديث بدأت الأسرة بعزل حياتها عن التدخل الخارجي ، وأوصدت بالاقفال والأجراس ، ولاحقاً أصبح الناس يتفقون حول الزيارة مسبقاً ، وايضاً - الاتصال مسبقاً بالهاتف .

ونميز أيضاً مكان السكن ، ففي فترة القرون الوسطى المبكرة كان سكن النبلاء يتألف من مكان واحد ، حيث سكن الاقطاعي بشكل مشترك مع غلمانه وزوجاته وحتى أيضاً مع حيواناته المنزلية . وفيما بعد قسم إلى غرفتين : غرفة السكن : حيث ينام أفراد الأسرة ويأكلون ويلهون وغرفة المطبخ . أن نموذج السكن هذا بقي لدى الفلاحين في كثير من بلدان العالم حتى القرن التاسع عشر . وفي بداية العصر الحديث فإنه مخطط بيت السكن بدأ يتعقد وقد سعى الأغنياء إلى عزل أبنائهم عن الخدم ومن ثم عن بعضهم بعضاً . وفي إنكلترا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر تكونت . أكثرية البيوت والقلاع من أرتال من الغرف المتداخلة بعضها ببعض ، وفي نهاية القرن السابع عشر وبداية الثامن عشر بدأت تظهر الممرات وقد نقلت غرف النوم إلى الطابق الثاني ، أن بقية

القاعات كانت متخصصة وقد كان السعي إلى تخصيص غرف خاصة لأفراد الأسرة والصيوف أو حتى فقط أسرة لهم . وقد تجنّب « الناس المهذبون » الاتصال الجسدي المباشر العلني الشيء الذي تعززه تصورات صحيحه لم تكن معروفة مسبقاً^(٢) .

إضافة إلى المكانية الحسية أصبحت المكانية الاجتماعية أيضاً تخصص . وإلى الآن فإن مختلف مجموعات الانتماءات (الأسرة ، العشيرة ، والابريشية ... إلخ) قد توحدت في نظام أبوي واحد . وقد أدركت كمجالات مختلفة للحياة وجوانب « الأنا » الذاتية وحسب نمو الحرك الاجتماعي فإن الفرد يبدأ بإدراك ذاته ليس فقط كعنصر للأسرة والعشيرة ... إلخ ، بل موضوعاً مستقلاً يدخل بشكل جزء أو أي في هذه التجمعات المتنوعة .

وفي هذا الاتجاه بدأ العمل تسريع وتأثر الحياة والأحاساس الجديد بالزمن المرتبط بها . أن إنسان القرون الوسطى لم يدرك الزمن على أنه شيء اجتماعي أو أنه شيء ذو قيمة . ومن بين المقاييس التي تُميّز الفهم الحديث للزمن والامتداد والتوجه والإيقاعية ... إلخ) فإن أهمها بالنسبة له كان لإيقاعية والتكرارية . أن الأيقاعات الطبيعية وتوالي فصول السنة ... إلخ . قد انتشرت ليس فقط في الحياة الإنسانية ، فالناس لم يكونوا مسرعين في إتجاه ما ولم يلهثوا خلف الدقة . ففي القرنين الثالث عشر والرابع عشر كانت آلة الساعة شيئاً نادراً ، أما المفهوم حول الدقيقة

Stone. L. *The family, sex and marriage in England 1500 1800*. N. Y. (٧)

P. 169— 170 Arles ph. L. *Enfant et la vie familiale sous L. Ancien*

Regime. paris 1973

وعقرب الدقيقة فقد ظهر في القرن السادي عشر . ان الزمن الديوي المرتبط بالفترات المحددة للحياة والانسانية قد ارتبطت بشكل دائم بخلود الزمن الإلهي والقدسي . أن تلك لم تكن فقط تصورات مثالية . لقد اهتمت الكنيسة بصرامة بالالتزام بالقواعد ، فمثلاً العمل في يوم الأحد أو أحد أيام الأعياد والكثيرة العدد وقد اعتبر ذلك ليس فقط خرقاً للقواعد بل ، إنما لقد سُرّع تطور الرأسمالية بشكل هائل أسلوب الحياة ، ورفع من القيمة الذاتية وسرعة جريان الزمن ، وجهل الشعور بالزمن التاريخي حاداً . ففي القرنين السادس عشر والسابع عشر تظهر في اللغة الانكليزية - كشيء لا سابق له - كلمات جديدة تنسب إلى الزمن التاريخي إلى وحدات محددة (مثل قرن) عَقْد ، عصر « قوطي » ، « معاصر » . . الخ ^(١) أن الأهم هو اكتشاف الزمن « الفردي » الذي يأتي إضافة على نمو وعي الشخصية الذاتية ومع وعي زوال الوجود الشخص أما بالنتيجة ، بأن قدرات الفرد يجب أن يتحقق خلال جزء زمني محدد من الحياة .

أن الحدس الجديد للزمن يرفع من درجة حرية الإنسان ، الشخصية الذي بمقدوره التمكن من الزمن وتسريع نشاطه . أن الزمن يصبح ملكاً للإنسان . أن فكرة عدم انعكاسية الزمن مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بدافع بلوغ الإنجاز ومبدأ تقويم الإنسان وفق خدماته .

إضافة على ذلك فإن الزمن يُعد شيئاً حسياً يمكن فقدانه واغترابه عن الفرد ويفرض عليه إيقاعه ويجبره على السرعة وبذلك يزيد من درجة اللاحرية . أن الإنسان على عجل ليس بسبب أنه يريد ذلك ، بل أنه يخشى التأخر والتخلف عن الآخرين (يغفل عن الزمن) وينبغي عليه أن

Barifield. O. History in English words London 1956. p. 161 (١)

يثبت للآخرين ولذاته حقه في الاحترام احترام الذات .

أن الشعور « الشخصي » يجبر مجدداً على صياغة السؤال حول تناسب الحياة والموت ، فاللؤرخ الإيطالي أ - تيننتي يفسر ذلك بضعف الإيمان بالحياة الآخرة أن الأحساس بالموت في فترة النهضة خلافاً لأحاساس الزهد يُعد ليس من الخضوع والاستعداد للوجود الآخر أما الحب المتميز والإيمان بالحياة الإنسانية المحضة^(٢) . يتحدى ف - أريس هذا الرأي من خلال محاولة إثبات أنه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر بغض النظر من الوعظ الديني يعاني الإنسان (الحب الشهواني للحياة) أن يأس إنسان القرون الوسطى المتأخرة أمام حتفه يعتبر حسب رأي أريس وقبل كل شيء قوة ارتباطه بالعالم المحيط : « لقد أمن إنسان القرون الوسطى في آن واحد بالمادة والإله ، بالحياة والموت والتلذذ بالأشياء والتغور منها^(٣) ومهما كان العالم الآخر فإن الموت قد سلب من الإنسان البيت والحديقة وكل الأشياء الاعتيادية قد دفعت به إلى اليأس .

أن مأساة الموت بالنسبة لإنسان عصر النهضة تتفاقم ، أن الموت سيئال الإنسان في خضم عمله ويقع عليه تحقيق ذاته الابداعية . أن كلمتي (*ars moriendi* أي فن الموت) في القرون الوسطى . قد اكتسبتا بُعداً جديداً - البحث عن أساليب دنيوية للانضمام إلى الخلود (مثال مجد ما بعد الموت) .

يتبنى الإنسانيون الصيغة التقليدية للسؤال : فيماذا تكمن فكرة

Tenenti. A. *IL senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento* (٢)

(Cfrancie Italia) Torino 1957 p. 229

Aries. ph. L. *Homme devant la mort.* p. 129. 140 (١)

الموت ، أو ماذا يعني « الموت بارتياح » ؟ ولكنه في تفسيراتهم « ان من الموت بارتياح قد عبر من حيث الجوهر ، الأحساس الجديده بالزمن وقيمة الجسد ككائن ، ناسفاً بذلك مثال الحياة الفاعلة ، التي لا يقع مركزها خارج حدود الوجود الأرضي^(١) . ان الحوارات حول أولويات الحياة أو الموت تقود إلى الاستنتاج أن من يعيش بشكل مريح فإنه يموت بارتياح ومن يعيش بشكل سيء فإنه يموت كذلك . أن الأحساس بجريان وعدم انعكاس الزمن - ينشط فكرة الموت من الشهوة . . . إلخ . إضافة إلى ذلك أن وعي حتمية أن الموت مطلق يثير الإنسان للعناية أكثر بنفسه بتوجه وفكرة كينونته الحياتية الوحيدة . أن السؤال حول فكرة الموت يتحول إلى سؤال حول فكرة الحياة . وكما سيقول سبينوزا لاحقاً « أن الإنسان الحر أن أقل شيء يفكر به الإنسان الحر مثلما يفكر بالموت وتكمن حكمته في التأمل ليس بالموت ، بل بالحياة »^(٢) .

وعندما تكتسب مسألة فكرة الحياة صبغة دنيوية فإنها تنتقل إلى الأرضية التطبيقية : كيف أعيش ، وماذا أفعل ؟ (وقد تقوت في المجتمع البرجوازي وبشكل حاد الدافعية المرتبطة بالنجاح الشخصي والحاجة إلى البلوغ . أن فكر القرون الوسطى غريب عن فكرة الخروج عن أطر « المعلوم » مثال : محدثنا التاريخ الوعظي الألماني في القرن الثالث عشر حول الفقى الفلاح واسمه هيلمبريخت إنه في البداية كان يقلد النبلاء

Tementi. A. TL senso della morte el amore della vita nel Rinascimento (٢)
(froncia elialla0) Tano 1957. Rsl

(٣) سبينوزا . ب . المؤلفات المختارة في مجلدين . موسكو ١٩٥٧ - مجلد ١ . ص ٥٧٦ .

الشباب فقد أطلق صفائر شعره ذي اللون الأشقر حتى كنفه وارتنى قبعته جميلة ومن ثم فقد قرر بعد أن احتقر نصائح والده والحياة الفلاحية أن يعيش كنيل ، لكنه بدلاً من ذلك أصبح مجرماً في عصابة وانتهى إلى خشبة المقصلة وقد رفض والده تقديم المأوى له^(٤) . إن أمثلة الحكاية هنا واضحة : لا تجلس على كرسي ليس لك .

أن الرسائل - إضافة إلى النظام القوي - يرفض مبدأ التجديد الذاتي للإدعاءات الشخصية . وقد شجع الإنسانيون الإيطاليون السعي ليكون فوق وأفضل من الآخرين . . أي شيء فيه كرامة للإنسان من أن يبرز وسط الآخرين - يتساءل جيوفاني بوتتانو^(٥) أنهم هم ذاتهم يقدمون مثال تعددية جوانب الشخصية . أن موسوعة ليوناردو دافيتشي معروفة للجميع . أن بينيتو تشيليني لم يكن فقط نحّاتاً وصائغاً عبقرياً ، بل ومهراً في بناء التحصينات وفي فن المدفعية ، والعزف على الناي والكلارينيت ، أن جميع هذه الفنون - كتب تشيليني - تتميز بوضوح بعضها عن بعضاً ، وذلك إذا أدى أحد ما أحدها بشكل جيد فإنه سيتحول إلى الآخر . الشيء الذي لا يتغله أحد كالذي يؤدي بشكل جيد ، وعندئذ فأنني وبكل قواي سأسعى إلى التسلح في وقت واحد بكل هذه الفنون وأنني سأريكم أنني بلغت ما كنت أتحدث عنه^(٦) .

أن الحاجة إلى البلوغ ، على لنقيض من الاعتدال على إنقاذ النفس أو المثل الرواقى ، الحياة الهادئة ، تحتل مكانة أساسية في منظومة القيم

(٤) La Goff. j. La civilisation de l'occident medievale R. 336

(٥) باغتين . ل . م الإنسانيون الإيطاليون نمط الحياة ونمط التفكير ص ٥٣ .

(٦) حياة بينيتون تشيليني موسكو ١٩٥٨ . ص ٧٧ .

الاجتماعية والشخصية للمجتمع البرجوازي المبكر مقدمة للإنسان بذلك معياراً جديداً وهامة جداً للتقييم الذاتي . ووفق إحصائيات ماك كليلاند أنه قد خصص وسطياً ٤/٦ أسطر لكل مائة سطر تعالج المسرح الانكليزي ووصف الرحلات والأغاني الشعبية في الفترة ١٤٠٠ - ١٥٠٠ وتلك التي تعبر عن الحاجة إلى البلوغ في الفترة ١٥٠١ - ١٥٧٥ حوالي ٤/٧٣ أسطر وفي الفترة ١٥٧٦ - ١٦٢٥ حوالي ٤/٨١ وفي ١٧٧٦ - ١٨٣٠ ٦ أسطر^(١) .

وبالمقابل تبدل فكرة وتناسب المقولات الاجتماعية - الأخلاقية الهامة . ففي المجتمع الأقطاعي كانت المقولة المركزية هي « الشرف » المرتبطة بفكرة « النبالة » ليست موروثه وتنتقل بالتوارث ، بل سيأت خيرة مكتسبة .

ويبرز مفهوم لم يكن معروفاً للقرون الوسطى أو القديمة وهو إشكالية تكوين الشخصية . أن فكر القرون الوسطى لم يعرف مطلقاً مقولة التطور فبالنسبة له أن « عمر الحيات » كان طبيعياً وثابتة كفصول السنة^(٢) . أن الإنسان ينمو بشكل طبيعي مثل الشجرة أن كل أطوار النمو والنتيجة النهائية كانت « محددة » مسبقاً . أن المجتمع الأقطاعي - الذي يربط الفرد بشكل أحادي بأسرته وبقوته - قد نُظم بشكل صارم أطر « تقرير الذات » الفردي : ليس نوع العمل ، ولا الاتجاه ، وليس حتى الزوجة لا يختارها هو نفسه ، أن كل ذلك يفعله بدلاً منه الآخرون الأكبر سناً .

في الزمن المعاصر يصبح الإنسان شيئاً ما نتيجة جهوده الخاصة . أن

(٢) McClelland, D. C. *The Achieving society*. N.Y. 1961. p. 135

(٣) إريس . ف . عمر الحيات . في كتاب فلسفة ومهجة التاريخ موسكو ١٩٧٧ .

التقسيم الاجتماعي المنظور للعمل والحراك الاجتماعي المتنامي قد وسَّعا أطر ومجال الاختيار الفردي. أن « الدعوة » في المجتمع الاقتصادي لو لم تكن نتاجاً مباشراً للوحي الإلهي قد فُهمت على أنها شيء مُقدَّر وعلى الغالب - من لحظة الولادة - أن حكاية القرن ١٣ المتبدلة دائماً حول الطالب « ابن التغييرات » الذي بذل عدة مرات عمله منتقلاً من التجارة إلى الزراعة ومنها إلى تربية الخيل والقانون والفلك ... إلخ . وحسب تعبير بيركوفسكي « لقد وُجِّه النظام القديم الإنسان في الحياة وفق فئته ونصاب الكفاءة ومهنته التي آلت إليه من أجداده . لقد كانت القاعدة التالية : هناك لكل إنسان مخرج واحد إلى الحياة . والآن هناك مخرج كثيرة وهناك جدال داخل الإنسان أي من الإمكانيات الشخصية وأي من الفردية عليه إطلاقها »^(٤) .

أن مفهوم الدعوة يتحرر تدريجياً من مصادره الدينية ويتحدد كأختيار للنشاط حسب الميول الفردية . ومن هنا ينبثق السؤال - كيف نفهم ونقوم بشكل صحيح قدراتنا ؟ .

بالنسبة لإنسان القرون الوسطى « أن معرفة الذات » قد عنت وقبل كل شيء « معرفة المكانة » أن تدرجات القدرات الفردية والإمكانيات تتوافق هنا مع التدرجات الاجتماعية وفي عصر النهضة تبدأ الحالة بالتغير . أن قرينة المساواة الإنسانية وإمكانية تغير المكانة الاجتماعية تعني أن « معرفة الذات » هي وقبل كل شيء معرفة الإمكانيات الداخلية والتي تقوم على أساسها « الخطط الحياتية » أن المعرفة الذاتية تصبح مقدمة ومكوناً للتقرير الذاتي .

(٤) بيركوفسكي . ن . ي . الرومانسية في ألمانيا . لبنفراء ١٩٧٣ . ص ٥٤ .

أن مثل هذا التوسع لمجالي الفردي والخاص قد دخل في كل مجالات الحياة الاجتماعية والفردية وأن مجال « الذات » لم يدخل في نظام المعايير الاجتماعية القديم ، بل في صراع حاد معها ليس فقط هاملت صاحب الأحساس الشامل « إنقطاع الرابطة بالزمن » بل أيضاً روميو صاحب الحب الكبير لا يستطيعان الوجود خلف قضبان عالم العلاقات الأقطاعية .

أن بطلنة حكاية سرفانتس « الغجرية الصغيرة » تناهض بشكل صارم حق القانون والكبار في التحكم بقدرها ورغم أن هؤلاء السادة مشرعون وتسرعوا على أساس قوانينهم - أنني لك ، وقد قدمولي لك هكذا كما أنا - فأنتي على أساس قانون قلبي الذي هو أقواها أعلن أنني سأصبح لك بعد أن تنفذ كل الشروط التي اتفقنا عليها . أن هؤلاء السادة يستطيعون أن يقدموا إليك جسدي ولكن ليس روحي التي هي حرة وولدت حرة وستبقى حرة طالما أنني أريد ذلك^(١) وهكذا فإن قواتين العشيرة الغجرية تقر بحق الفتاة بالتصرف بمصيرها .

وفي المجتمع الأقطاعي لا يوجد شيء أهم من اسم العائلة - ففيه - جوهر الإنسان الاجتماعي الموروث والذي بالمقارنة به فإن كل الصفات الفردية لا معنى لها . أن جوليت الشابة تكشف بقوة عن حبها ، أن كل شيء هو عكس - أن الاسم الموروث - هو رفاة ورمة بالمقارنة مع فردية المحبوب :

إن أسمك فقط هو عدوي
أما أنت ... أنه أنت وليس مونتيكي .

(١) سرفانتس . م . المؤلفات في خمسة مجلدات موسكو ١٩٦١ . مجلد ٣ . ص ٥١ -

مونتيكي . . . ماذا يعني ذلك ؟
 أنه ليس ذراعاً ، وليس ساقاً
 وليس وجهك وليس جزءاً منك .
 ليكن لك اسماً آخراً .
 ماذا في الاسم ؟ أنه ذاك الذي ندعوه وردة
 قد تحافظ تحت اسم آخر على راحتها الزكية
 وهكذا لو لم يدع روميو بهذا الاسم ، لحافظ على إيجابياته .
 بغيره ، فلتزم هذا الاسم
 أنه لن يلتصق بك . (٢)

(٢) شكسبير . المؤلفات الكاملة في ثمان مجلدات موسكو ١٩٥٨ . مجلد ٣ . ص ٤٣ .

معرفة الذات والإتصال الذاتي

لها قد مرت عدة سنوات وكل أفكارى تتجه نحوى ، أنا ، وأنى
أدرس وأختبر نفسى فقط . وإذا قمت بدراسة شيء آخر فإن
ذلك فقط من أجل ضم ذلك إلى نفسى بشكل مفاجئ ، أو على
الأصح أدخله فى ذاتى .

م . موتين

أن مثال الحياة الفاعلة فى عصر النهضة - مهما كانت لإهداف محددة -
كان فعلاً رفض التأمل الحامل والانغماس فى الذات . غير أن الفرد
- بالإشارة إلى اختلافه عن الآخرين - يبحث فى ذاته ويؤكد شيئاً داخلياً
مستقلاً وسرياً .

أن « نبطين » العالم والتأكيد على البداية « الداخلية » للشخصية
يظهران بشكل متنوع لدى مختلف الفكرين وفى أشكال متعددة للرعى
الاجتماعى . أن هذا الاتجاه يظهر أوضح ما يظهر فى البروتستانتية التى
يتخذ فيها تعامل الإنسان مع الإله ليس طابعاً طقسياً ، بل فردياً - سرياً .
أن الإنسان فى البروتستانتية ليس فقط حلقة فى سلسلة العمومية الكنسية
ما فوق الشخصية ، بل موضوعاً ذاتياً للمعاناة الدينية . أن الإيمان الفردى

تقابل السلطوية (الطقسية - الكنسية) الخارجية ، أما فضيلة الشرف فإنها تحدد ليس كخضوع القانون الكنسي ، بل كقناعة فردية داخلية . أن مصطلح « الإيمان الفردي » يبين أن الحديث يدور حول موقف معين بين الإله والإنسان بوصف الإله في البروتستانتية ليس كمقولة « ميتافيزيقية » ، بل وقبل كل شيء من منظور فاعليته بالنسبة للإنسان ، أن هذا الأخير يتصف بدوره على الغالب من منظور موقفه من الإله ، فالموقف الأول - هو الحب الطاهر الذي لا حدود له : أما الثاني إثم متأصل^(١) . أن تحول الإله إلى جليس وصديق باطني إلى أوجه عند التقويين في القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين أثروا تأثيراً كبيراً على الأدب الرومانسي الألماني .

أن « باطنية » التفكير ونمو أهمية العالم الداخلي للشخصية من حيث المقارنة مع الخارجي قد أنمكسا بدقة في تاريخ اللغة . وحسب قاموس أو كسفورد فقد تم إحصاء ١٣ كلمة في اللغة الانكليزية القديمة دوات البادئة « Self » أي الذات ، وأن نصف هذه الكلمات كانت تعني علاقات موضوعية . إن كمية هذه الكلمات قيل « حب الذات » « احترام الذات » « معرفة الذات ... إلخ » قد تزايدت بحدّة ابتداء من النصف الثاني من القرن السادس عشر بعد حركة الإصلاحية^(٢) . أن بعض هذه الكلمات ارتبطت باسماء مؤلفين محددين : مثل كلمة السيطرة الذاتية Self- Control أدخلها شيفتسبري وكلمة احترام الذات Self- Regard وتعود إلى ي . بينثام ، وكلمة Self- Conscious (الخجول) فتربط بـ س . كولريدج ،

(١) ميروغون . ل . ن . نظرية الإنسان البروتستانت في كتاب إشكالية الإنسان في الفلسفة الحديثة موسكو ١٩٦٩ / ص ٣٥٦ .

(٢) Barfield. O. History in English words p. 165. 171.

وبالمقابل أصبحت تدخل في اللغة كلمات تصف الأحاسيس الداخلية والمعاناة . ففي اللغة الانكليزية القديمة استخدمت كلمتا *Person* (الفرد) أو *(Soul - الروح)* بشكل أساسي في إطار العلاقات بالمجتمع والكنيسة والقضاء . وفي القرن السابع عشر تظهر كلمة « طبع » التي ترتبط بالفردية الإنسانية . أما كلمات « توضع » « مزاج » « نموذج الطبع » اللواتي كان هن معنى فيزيائي - فلكي مثال : « توضع النجوم » أصبحت تكتسب الآن معنى ذاتياً - نفسياً أن الكثير من المصطلحات الأخلاقية أصبحت ذات معنى جديد . أن كلمة « الواجب » كان في زمن الشاعر تشوسر تشير إلى العلاقة الموضوعية والواجب القانوني أنها مرتبطة بمفهومي « الضريبة » و « الإثم » ، أما عند شكسبير فإنها تصبح واجباً أخلاقياً داخلياً .

أن المعاناة الإنسانية كانت توصف في القرون الوسطى على أنها « من الخارج » ويشار إلى نتائجها أو معناها الأخلاقي . وقد برزت في وصف الناس أوصاف مثل « الغيرة » « الحجل » « الخط » « الرحمة » والاحتياال والتوبة . . . إلى ما شابه ذلك . وفي نهاية القرن السادس عشر وبداية السابع عشر تظهر في اللغة الانكليزية مصطلحات « استبطانية » مثل *Aversion* - التقسزز ، و - *Dissatisfaction* - عدم الرضى : *Discomposure* - الاضطراب . في القرن الثامن عشر انتشرت انتشاراً واسعاً كلمات تعني الحالة النفسية الداخلية وبالطبع التي انضمت تحت مصطلح *Feelings* - « الأحاسيس » وتكتسب معنى سيكولوجياً أيضاً بعض المفاهيم التي كانت فيما سبق ذات معنى موضوعي مثال كلمة *Outlook* - إتهام والتي كانت تعني في البداية المكان الذي منه يُرى منظر جميل أصبحت فيما بعد تستخدم في معناها الحديث . وإذا وصف الإنسان

قبلا في مصطلحات «حسية» فإنه الآن على عكس ذلك بدأت الأشياء توصف حسب مسميات نفسية يطرحها هو مثل : بمل ، مشغول ، مسلي... إلخ . أن الشيء الواضح جداً هو تبدل معنى كلمة *Subjective* - ذاتي من «موجود في الذات» إلى «موجود في الوعي الإنساني» في القرن الثامن عشر انتشرت انتشاراً واسعاً كلمتا أحساس *Sentiment* ولكن ليس في المعنى السيكوفيزيولوجي ، بل الأخلاقي و *Sentimental* «عاطفي - حسّاس» أن الأخيرة هي ذات جذر فرنسي وقد استخدمها لأول مرة في معناها الحديث س . ريشاردسون في عام ١٧٥٣ ، وبعد ظهور مؤلف ل . سترن (١٨٦٨) «رحلات عاطفية» دخلت عملياً في كل اللغات الأوروبية .

وقد تطور في هذا الاتجاه اللغات الأخرى . فمثلاً في اللغة الفرنسية في القرن السابع عشر تظهر لأول مرة كلمة *Intimite* عاطفي سري ، أن كلمتي *Sensibilite, Sensible* اللتا عتا في القرون الوسطى البداية العاطفية فقط ، على خلاف العقلانية فإنها في القرن الثامن عشر تكتسب معنى أكثر تحديداً (ذات أحاسيس إنسانية) أن كلمة *Sensuel* في القرن الخامس عشر كانت تعني شيتين لها علاقة بالأحاسيس ، وفي القرن السابع عشر يظهر لها معنى «الباحث عن الذات العاطفية أما كلمة *Egoisme* - أنانية . فقد ظهرت عام ١٧٥٥ لكنه في النصف من القرن الثامن عشر سبقتها كلمة انجليزية *Egotisme* (وأحياناً كانت تستخدم في فترة لاحقة لنذكر «مذكرات الأناني» لستاندال) أن كلمة *Personalite* - الشخصية قد استخدمت كمصطلح نحوّي . في القرن الخامس عشر أصبحت تعني «شخصي» بشكل عام . في القرن السابع عشر ظهر فعل *Personifier* - فرد . أما في

القرن الثامن عشر ظهر الاسم *Personification* - تفريد . إن كلمة *Individu* - الفرد كانت في القرون الوسطى مجرد مصطلح علمي لاتيني مدرسي يعني شيء غير قابل للتقسيم مثل اللذة عند ديمقريطيس ، وفي عصر النهضة تظهر الصفة *Indivisual* - فردي ، وفي القرن الثامن عشر الاسم *Individuallite* - فردية والفعل *Individuailiser* - فرداً أما كلمة (جعل الشيء فردياً - *Individualisation* فأنها تظهر في القرن التاسع عشر *Individualisme* (فردي) فقد ظهرت في سنوات حكم ملكية غور فقط^(١) .

أن أغتناء القاموس السيكلوجي ، وخاصة نمو « الاستبطانية » تشير إلى أن الناس بدؤوا إيلاء أهمية كبيرة لطرائق التعبير عن مكاناتهم وتفصيلاتها . وتدخل في دائرة المكنون « الداخلي » ليس فقط المعاناة الروحية ، بل وأيضاً الكثير من المستلزمات الجسدية التي لم تعتبر سابقاً استبطانية وهنا تظهر ممنوعات لفظية جديدة .

أن الأخلاق المسيحية في أكثر أشكالها زهداً تنظر إلى الألهام الجسدي بعداوة أن ضغط الجسد قد عني ليس فقط التحفظ ، بل طرده من وعي الذات الشيء الذي كان عملياً مستحيلاً لقد سوت القرون الوسطى هذه المشكلة عن طريق التأطير الرمزي « للعلوي » و « التحتي » أن هذه الثنائية قد ظهرت بوضوح في فن رسم القرون الوسطى . أن رسم الوجه في الإيقونات هو لاجسدي فقد سيطر الوجه على مجمل الجسد الذي فيه تبرز

(١) Dautat. A. et ol. nouveau dictionnaire etymologique et istorique paris. 1964. p. 684. 265. 396 Ulmann. S. La Vocabulcoire. moule et norme de la pensee -- in. problemes de La personne. p. 260. 263

العينان كتعبير عن الروح . أن الثقافة المبتذلة تخصص مكانة كبرى « للتحدية » الجسدية إلى درجة التعبير المباشر عن المستلزمات الفيزيولوجية والشهوانية والتلذذ (الجسد المغالى في تصويره) أن « النهضة » لم تضعف فقط من هذا التناقض ، بل ودفعت إلى الحياة « قانون جسدي » جديد يفترض وجود « جسد مستعد تماماً وكاملاً ومحدد بشكل صارم ومنغلق ومتفرد ومعبر »^(٢) أن مثل هذا النموذج يتخلف بشكل حاد عن (الجسد المغالى في تصويره) - المكشوف ، غير المنغلق الذي لا يتمتع بتحديدية صارمة ، مندجاً في الطبيعة والذي يعرض للنظر الجسد البشري . أن القانون « الجسدي الجديد » كان أحد أوجه عملية التفرد العامة وتفريد الزمن الشخصي . لكنه كان في دوره انبعاثاً سيكولوجياً هاماً وعلى المستوى الفردي - السيكولوجي يترافق عادة الأحساس الحاد والكبير « لانغلاقية » الجسد والعناية بالمحافظة على « حدوده » بلغة انفعالية عامة وحرية أقل للتعبير عن الذات . وعلى المستوى الثقافي فإن « القانون الجديد » قد ترافق - بتأكيد قانون « بنائي لغوي » جديد يحيد من التعبير عن المعاناة الجسدية وخاصة الجنسية وقد بدأ في عصر النهضة التنافس في الحديث الحر في هذه الموضوعات من خلال الفن والحياة .

أن الحساسية الفاضحة المفتوحة عند إنسان القرون الوسطى كانت - حسب رأي باختين - الوجه الآخر للزهد الديني . أن مثال الحب الإنساني يتطلب تجاوز ازدواجية القرون الوسطى « للعلوي » و« التحقي » عن طريق إنصهار الأحساس المفرط بالجنسية الجسدية . أن التصوير التقليدي للجنس في الشكل اللافردي والفيزيولوجي الطبيعي أصبح يثير

(٢) باختين . م . م . إيداع فرانسوا رابليه والثقافة الشعبية في القرون الوسطى وعصر النهضة موسكو ١٩٦٥ . ص ٣٤٦ .

استنكاراً أخلاقياً وجمالياً . ومن جهة أخرى تتصدى لذلك صيغ البيوريتانية الصارمة ضد الجنس أن هذه التوجهات المتناقضة التي اجتمعت في الوعي الجمعي قد ولدت من حيث الجوهر (مثال الحب الفردي الشامل ، ومبدأ لاجنسية الحياة هي شيان مختلفان) الظاهرة التي لم تعرفها - على ما يبدو - الثقافة القديمة ، لكنها حرّمت الجسد كما هو . أن التعري أصبح يُمنع شيئاً فشيئاً ليس فقط في الأماكن العامة ، بل أصبح « شيئاً غير لائقاً » حتى عندما يكون المرء وحيداً (يثبت ذلك ظهور - في القرن ١٨ - مختلف أنواع الملابس الليلية (بيجاما - الروب البقي ... إلخ) وأيضاً حرّمت الأحاديث المتعلقة بالأمور للجسدية . وفي كتب الطب في القرنين ١٨ - ١٩ هناك تأكيد على التصور الذي يحافظ إلى أيامنا هذه على حيوية الحكم القائل بأن الإنسان يتحسس جزء ما من جسده فقط في حالة المرض ... إلخ .

أن كل الأشياء التي يجب على الإنسان إضفائها أو خنقها تصبح بالضرورة متبطنة (داخله) أن (ما هو سري) أو (مُحجّل) هو دائماً متبطن . وليس من قبيل المصادفة أن تحتل كافة جوانب المعاناة أحد الأماكن السامية في سُلّم موضوعات التعامل على قدم المساواة مع أدق حركات الروح وهكذا ، لم يصبح عالم الإنسان الداخلي أكثر تعقيداً فحسب ، بل وأيضاً الجسد قد اكتسب صفة تبطنية ولغزية .

أن قانون الإنسان المعاري الجديد وفكرة تكوين الشخصية يظهر

(*) البيوريتانية : Puritanism جماعة دينية بروتستانتية ظهرت في إنكلترا في القرن ١٦ - ١٧ . دعت إلى تبسيط الطقوس الدينية ولكنها أكدت على التمسك الشديد بكل ما يتعلق بالفضيلة والدين . (المترجم) .

بوضوح في تغير الموقف من الأطفال ومن مفهوم الطفولة ذاته . لقد تميز القرنان ١٧ - ١٨ بولادة نموذج جديد للطفولة وازدياد الاهتمام بالطفل في كافة مجالات الثقافة ، وفوق أكثر وضوحاً من منظور المضمون والتزامن في عالمي الطفولة والرشد ، وأخيراً بالاعتراف بالاستقلالية الطفلية والقيمة الاجتماعية والسيكولوجية الذاتية^(١) .

أن تعقيد عالم الشخصية الحياتي يُولد حالات وإشكاليات انفعالية متناقضة لكنها تسمح بالتفسير (الأحادي) مثال العزلة . لقد عاش الناس في القرون الوسطى جنباً إلى جنب وكلما اختلفوا عن بعضهم بعضاً حتى أن الرهبان الذين قطعوا عهداً بالصمت غالباً ما استقروا بالقرب من الأديرة وأحياناً في أحياء المدينة من أجل ترويب المؤمنين وتعليمهم . أن العزلة قد فهمت بداية كمزلة جسدية أن فردية العزلة كشرط للتعامل التبطني المركز مع الإله هي إحدى ميزات الغيبين . أن الفرد والمجتمع وكأنها يكملان بعضهما بعضاً أن الشخصية المتعددة الأوجه في زمننا . التي لا تقارن نفسها مع أي من شخصياتها الاستثنائية والاجتماعية هي بحاجة إلى العزلة عن الآخرين وتبحث طواعية عن العزلة . إضافة إلى ذلك فإنها تعاني بشكل أكثر حدوة العزلة كنتاج للنقص في التعامل المهادف أو عدم القدرة على التعبير عن غنى المعاناة .

وفي ثقافة النبلاء في القرن السابع عشر فإن حب العزلة مرتبط بالمعاناة

(١) حول تحليل الحالة الراهنة لدراسة الطفولة من الناحية التاريخية - الأنثروغرافية .
أنظر : ي . كون . إثنوغرافيا الطفولة . عرض تاريخي في كتاب إثنوغرافيا
الطفولة . الأشكال التقليدية لتطبيع الأطفال الاجتماعي عند شعوب شرق وجنوب
شرق آسيا . موسكو ١٩٨٣ .

الجهالية (العزلة - رفيقة الشعر) وتُعَدُّ التَّقْوَةُ العزلة شيئاً سامياً لتطوير الشعور الديني ، ويناقش المتنورون إيجابيات وسلبيات العزلة بالنسبة لتطور الشخصية والعقل (وقد كرس لذلك مؤلف هام جداً في الأدب الألماني يتألف من أربعة مجلدات وعنوانه (حول العزلة) لمؤلفه يوهان غيورغ تسميرمان وقد نشر عام ١٧٨٤) اللواتي يرفعن نموذج المفكر المعتزل إلى مصاف المثال وهو يكفي ذاته وفي الوقت ذاته مستعداً لمساعدة الآخرين (لتذكر « نزاهات الخائم المعتزلة » لجان جاك روسو . روسو « المربي المثالي » يتحدث عن تلميذه المثالي إميل ، أنه ينظر إلى نفسه دون أية علاقة بالآخرين ويجد أنه من اللائق أن يفكر الآخرون به فهو لا يطلب شيئاً من أحد ولا يعتبر ملتزماً تجاه أحد بأي شيء أنه وحيد في المجتمع البشري ويعتمد فقط على ذاته ^(١) .

أن تيار العاطفية ينقل مركز الأشكالية إلى داخل الشخصية مؤكداً ، بعد روسو ، أن كل الرغبات الكبرى تنضج في الانعزال . وأخيراً فإن الرومانسيين يجعلون من العزلة شعارهم البرنامجي وهو يفهمون العزلة بشكل مختلف - من التحدي البايروني إلى البحث الخامل عن مأوى من قسوة العالم .

أن اكتشاف حالات سيكولوجية مثل اليأس والسوداوية والملل والكآبة كان مؤشراً هاماً لتطور الفردية والاشتراكية ^(٢) . أن فكر القرون الوسطى

(١) روسو . ح . ج . المؤلفات التربوية في مجلدين ١٩٨١ . مجلد ١ ص ٢٤٣ .

(٢) Lepenies. *97. Melancholie und Gese Rischoft. frankfurt am Main. 1972* (٣) *peters. E. Notes towards an aroheogy of boreolom. social Research 1975. v. . 42.w=0 3.p 493, 511*

لم يعرف السيكولوجيا خارج علم الاخلاق ، أن كل المعاناة تقسم إلى
 رذائل أو فضائل أن كلمة *Desperatio* - اليأس لم تعن فقط الأحساس أو
 حالة سيكولوجية ، بل شكٌ إثمى في رحمة الرب . واعتبر الانتحار
 « انتصار الشيطان » الذي يقود الإنسان اليائس - بالمعنى الحرفي للكلمة من
 يده أو يدفعه إلى شفير الهاوية . واعتبرت اللامبالاة أيضاً *Acedia* كسلًا
 روحياً ، وأستياءً وإهمالاً فيما يتعلق بالممارسات الروحية ، ويعبر عن جزء
 منها في كلمة الحزن *Tristitia* في القرن الثالث عشر أصبحت هذه الحالات
 تقارن بتدفق الصخر الذي سياه هيبوقريطس بالسوداوية *Melancholy* في
 حين أن كلمة *Acedia* أصبحت تستخدم في معنى « الكآبة » وهكذا فإن
 فكر القرون الوسطى يرى في اللامبالاة وعدم استقرارية المزاج رذيلة
 ومرض (وغالباً ما يكون هذا أو ذاك معاً) أن تسريع زخم الحياة وتعقيد
 الإنسان ذاته قد جعلاً من هذه المعاناة في القرنين ١٦ - ١٧ أموراً متكررة .

وفي إنكلترا أطلق عل السوداوية - أي حالة الروح المفهورة تسمية
 متعددة المعاني مثل « المرض الإليزابيثي » ورغم أن شكسبير قد عزاها إلى
 تدفق الضجر وتأثير النجوم ، فإنها ما زالت تدرك كحالة عابرة بين المعيار
 والمرضية (أن فكر القرون الوسطى لم يعرف مثل هذه المداخليل . فالروح
 عنده إما أن تكون سليمة أو مريضة) وإذا بدأنا من لإن روبرت بيرتون
 المعروف « تحليل السوداوية » نشر عام ١٦٢١ والذي ثمنه عالياً ف .
 إنجلز^(٣) . فإن وصف السوداوية كمرض نفسي يكتمل بغض اجتماعي
 - سيكولوجي - يؤكد على أهمية عوامل مثل العزلة ، الرهاب ، الفقر ،
 والحب من جانب واحد ، التطرف الديني ... إلخ أن تحريض بيرتون

(٣) ماركس - إنجلز المؤلفات مجلد ٣٩ - ص ١٦٩ .

الاستبطاني يعتبر ذا أهمية : (أنني اكتب عن السوداوية لتجنب السوداوية ولا يوجد لدى السوداوية سبب كبير أكثر من الاحتفالية ولا يوجد وسيلة أفضل لمواجهةها هو الانشغال بشيء ما^(١) .

وكان ارسطو قد كتب فيما مضى أنه يخضع للسوداوية أناس بارزون ، وفي زمن لاحق أصبحت السوداوية تخلق بتراكم وباسكال ومونتيني وديويرير وروسو والرومانسيين الألمان ودويستوفسكي وغونتشاروف وأصبحوا يقدمونها شيئاً فشيئاً لأنها ليست رذيلة ، بل صفة مميزة للطبائع المرهقة والحساسة .

وهكذا كان تقريباً مصير الكلمة الفرنسية *Ennui* فقد كانت بداية بداية إحدى استشفامات كلمة *Acedia* غير أن باسكال يعتبر عدم الديمومة والكتابة والخوف حالات طبيعية للإنسان وإن كانت مصدر عذاب في القرن السابع عشر أصبحت كلمة *Ennui* تشير إلى دائرة كبيرة من المعاناة : الخوف : القهر ، الحزن ، الكتابة ، الملك ، التعب ، خيبة الأمل^(٢) وفي القرن ١٨ أنضمت إلى قاموس العواطف الانكليزية كلمات مثل *Bore* و *Boredom* كتابة ، ملل و *Spleen* (حقد) أن الشيء الهام هنا هو ليست الزيادة في عدد الكلمات تعدد ما هو الحركة في تقويم الحالات السيكلولوجية المرافقة : أن تكتب وببساطة تمل يصبح شيئاً جيلاً وعصرياً . ولم يكن ممكناً أنظر إلى رومانسيي بداية القرن التاسع عشر دون التفكير (بالحزن القدري) أن الشيء الذي لم يكن قبلاً إنما خاصاً يستحق الاستنكار قد

Burton. R. *The Anatomy of Melancholy*. London 1903 v.1. p. 17 (٤)

Dumonceaux. p. *Longue et sensibilités au XVII e siècle L'évolution* (١)
du vocabulaire affectif Geneve. 1975. ch. v.

تحول - كما لاحظ هاكسل - في البداية إلى مُرَضِّر ومن ثم عاطفة غنائية مرهقة أصبحت معدداً للألهام بالنسبة لمؤلفي العديد من نتاجات الأدب المعاصر . أن رفع قيمة الفردية والاهتمام « بالأناء » الذاتية قد انعكس في الفن التشكيلي . وأول ما انتشر هو فن اللوحات الذاتية وقد أصبح رساموا عصر النهضة المبكر يتقلون من أنسنة الصفات المثالية المجردة إلى اللوحة الذاتية الدنيوية ورغم - باستثناء بعض الرسامين - إنهم بقوا كما يعتقد المتخصصون في الفن مراقبين موضوعين دون رغبات للطبيعة : فقلما أهتموا بفردية الفرد المصور ، وأما علله الداخلي لم يتطرقوا إليه مطلقاً^(١) .

إن السيكلوجية لم تتناسب مع روح الثقافة الارستقراطية العامة التي تتطلب نماذج مثالية نبيلة . أن نموذج اللوحة الذاتية التبطنية في القرن التاسع عشر المفعممة بمزاجية معينة تظهر فقط عند أصحاب مذهب التكلف في الفن أن « الفردية البطولية » في لوحة النيل الذاتية - هكذا يسميها لازارييف - تتطلب على عكس ذلك التزاماً صارماً بالفوارق الاجتماعية والإنسان فيها (يجب أن يُصور ليس كما هو موجود ، بل كما يجب أن يبدو كما يريد أن يجب أن يُقدم)^(٢) .

أن الدور الاجتماعي قد فهم في فن ذلك العصر على أنه موجود إلى حد ما بغض النظر عن الصفات الطبيعية للفرد الذي ينبغي عليه الارتقاء إلى مستواه . أن نفي البداية الفردية - الطبيعية (الشكل الخارجي) بالاجتماعية (المكانة الاجتماعية) كان مقدمة ضرورية لنشوء المدخل الفرد

(٢) لازارييف . ف . ن . اللوحة في الفن الأولوي في القرن السابع عشر موسكو ١٩٣٧ .

(٣) اندرونيكولا م . ي . حول فن اللوحة الذاتية . موسكو ١٩٧٥ ص ١٨٦ .

من الإنسان ويعد أن نفذت قبل هذه المهمة فقط أصبح أهتم الفنان موجهاً نحو « داخل » الشخصية .

وقد تناسب ذلك مع التوجهات الداخلية لتطور فن الرسم ذاته أن أي قصة أو رسم يفترضان وجود وجهة نظر معينة التي يمكن أن تكون إما « خارجية » أو « داخلية » ففي الحالة الأولى يصف المؤلف الهدف وكأنه من بعيد ، وفي الثانية يقحم نفسه في موقع داخلي ما ، فيها متبنيًا موقف أحد مشاركي الحدث الموصوف أو شاغلًا موقع إنسان يقع داخل الحدث ، لكنه غير مشارك فيه . وتكمن خاصية الفن في الفترة القديية والقرون الوسطى في أن الفنان لا يقحم نفسه وكأنه داخل الصورة الموضوعة مصوراً العالم حوله وليس من موقع ما غريباً - أن موقعه عندئذ ليس خارجياً ، بل داخلياً فيما يتعلق بالرسم^(١) . ويظهر ذلك في المنظور المميز وفي وجود مصدر النور الداخلي الذي ينتقل إلى الموقع المظلل في المقدمة (وفي حالة معينة جانبي) ... إلى ما شابه ذلك .

وفي عصر النهضة يتبدل موقع الفنان : فهو ينظر إلى موضوع الرسم « من الخارج » من وجهة نظر المشاهد المفترض ومن هنا « موضوعية » اللوحة الذاتي في هذا العصر وكذلك الإمكانية الأساسية للوحة الذاتية التي من أجل رسمها ينبغي على الرسام رؤية ذاته من على بعد وجعل ذاته مادة للمشاهدة . أن ولادة اللوحة الذاتية قد تطلبت ليست فقط مقدمات مادية (مرآة جيدة ، التي ظهرت في أوروبا في القرون الوسطى مقدمات اجتماعية - سيكولوجية أن العديد من مهرة عصر النهضة مثل « فيلينيبي » ، « هيرلاندايو » بوتيشلي ، فيليبو تيبلي ، بروجينو ،

(١) أوسيتسكي . ب . ا . بويطفا التركية موسكو ١٩٧٠ ص ١٧٩ .

بييتوريكو، رافائيل، ليونارد دافيتشي، ميكيل أنجيلو، ميملينغ، ديويرير وغيرهم) غالباً ما رسموا أنفسهم في شكل أبطال لوحاتهم. غير أن صورة الرسام لم تحتل من الناحية السيكولوجية أو الفنية - موقع المركز في هذه اللوحات، بل أن موقعه لم يتميز عن مواقع الشخصيات الأخرى. وفي النصف الأول من القرن الخامس عشر فقط بدأت تظهر لوحات ذاتية مستقلة. أن لوحة ديويرير الشاب كانت على وجه الخصوص ذات أهمية وقد توافقت بالكمالات التالية: «هكذا رسمت نفسي من المرأة في عام ١٨٤٨ عندما كنت طفلاً»^(٢).

أن تطور مثل هذا النوع من الفنون يعكس تحرر الرسامين الاجتماعي وهو يؤكدون في لوحاتهم الذاتية على كرامتهم الشخصية والمهنية وتبذل مثلهم الاجتماعية - الأخلاقية وتطور المبادئ الجمالية غير أن أسلوب اللوحات الذاتية لم يتميز عادة من الناحية السيكولوجية أو الجمالية عن أسلوب اللوحات للرسام نفسه. يدرك الرسام ويرسم ذاته بالطريقة ذاتها كما فعل معاصروه. أن الفروقات واضحة ليس بين اللوحات واللوحات الذاتية للرسام نفسه بقدر ما هي بين أبداعات مختلف الرسامين. أن رسام البلاط فان ديك يرسم نفسه تماماً كالملك كارل الأول أو الأرستقراطيين الإنكليز. لقد ترك رسام اللوحات السيكولوجية الأعظم في القرن السابع عشر رامبرانت سلسلة هي الأكبر في تاريخ الرسم من اللوحات الذاتية (حوالي ١٠٠ مائة) وكأنه أراد أن يثبت ويقص كل لحظة من اللوحة الذاتية السيكولوجية.

Benkart. E. Das selbstbildnis vom 15. bis zum. Beginn des 18 (٢)
johhunderts B. 1927. s. xxlv.

أن الصورة المتشابهة فيما يتعلق بحالة الأدب الذاتي . ففي العصر الراهن نجد أن حجم المذكرات والذكريات والاعترافات وما يشابهها من متوجات أدبية يزداد مع كل قرن من الزمن وكذلك يزداد الاهتمام بها . ولكن وحسب رأي الباحث الألماني غ . ميش أن تاريخ السيرة الذاتية هو ليس تماماً تاريخ وعي الذات فبالإضافة إلى التنوعات الاجتماعية - التاريخية والسيكولوجية فإنه ما يميزها هو القوانين الأدبية والتاريخية^(٣) .

أما ما يسمى بنصوص السيرة الذاتية فإنها تقسم حسب التصنيفات التالية :

- ١ - الاعترافات والمذكرات ذات الطابع الديني التي يؤلف « الإيمان » مركزها الرئيسي في القرن السابع عشر أغتنى هذا الأدب بتتجات كثيرة متنوعة للدعاة الكالفينيين وبقي أكثر من ٢٢٠ سيرة ذاتية بيوريتانية كتبت حتى (١٧٢٥) أما في القرن الثامن عشر فهناك أعمال للتقويين الألمان .
- ٢ - الأرشيفات العائلية للتجار والصناعيين التي ظهرت في إيطاليا في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وانتشرت بعد ذلك في بلدان أخرى . أن هذه الأرشيفات قد خصصت في البداية لدائرة ضيقة من الأقارب وهي تعرض تاريخ الأسرة والأحداث الحياتية الهامة لمؤلفيها . غير أنها لم تكن

(٣) مذهب كالفين اللاهوتي (١٥٠٩ - ١٥٦٤) الديني (روتسنتي) بنادي بالقرية ، أن قدر الإنسان مرسوم قبل ولادته . (المترجم) .

(٣) Niggel. G. Geschichte der deutschen Autobiographie im 18 jahrhun-
deris Theoretische Grundlegung und literarische Entfaltung Stuttgart

1977

سيكولوجية ، فإن شخصية المؤلف تندرج في العرض لكنها لم نعتبر قط مادة بحث .

٣ - الدفاع الذاتي والتبرير الذاتي : التي تفتني دائرتها في القرن السادس عشر بكتب الطبيب والباحث الطبيعي باراتيسا ، الفارس الألماني غوتسه فون بيرليخينغين والمفكر الهولندي اوريل اكوستا وفي القرن السابع عشر (حياة الراهب أواكوما وغيرهم .

٤ - السيرة الذاتية المهنية لأفراد بارزين ومفكرين وعلماء : وقد كتبت نزولاً عند رغبة بعض الأصدقاء أو المؤسسات بهدف شرح كيفية توصيل المؤلف إلى ذلك العدد الكبير من النتائج في نشاطه مثل ذلك كانت أعمال المفكر والتربوي يان أموس كومينوس في القرن السابع عشر والفيلسوفين كريستيان فولف ، وجان باتيستا فيكو والمؤرخ ادوارد هيبون (في القرن الثامن عشر) .

٥ - المذكرات الخاصة والارشيفات التي كتب الجزء الأكبر منها دون حساب نشرها وقد أصبحت بالمصادفة موضوعاً للعناية أن هذه الوثائق المتنوعة جداً من حيث المضمون تنسب على الغالب إلى تصنيف المذكرات فيها إلى السير الذاتية ولكنه فيما بعد فإن هذا الفرق يضمحل . أن بعض الناس قد أشتهروا على وجه الخصوص بفضل أنهم كتبوا مذكرات ممتعة طوال سنين عديدة .

٦ - أقاصيص المخاطرين المتنوعة حول مغامراتهم (كازانوف ، فون ديركرينك) أقاصيص حول الرحلات وذكريات القادة العسكريين والسياسيين حيث تندمج عناصر السيرة الذاتية المهنية بسير المغامرة والمخاطرة ليس هناك الكثير من العمومية ما بين هذه المؤلفات ، وأن

المقارنة التي يمكن التوصل إليها أن « الجندي فقط هو الذي يكتب كجندي ، أما الشاعر فإنه يكتب دائماً كشاعر »^(١) .

إن السيرة الذاتية مثلها مثل السيرة لا تصف أو تعرض حياة معاشه فحسب ، بل وتفسر وتُعيد تفسيرها من وجهة نظر محددة ولذلك فإن دراستها التاريخية - السيكولوجية مثلها مثل أية وثائق شخصية ، نفترض وجود وجهة نظر عند الباحث ليست « خارجية » بل وأيضاً « داخلية » أي بمعنى فهم .

إن الشيء الهام جداً هو التحديد الذي افترضه غير بورغ في هذا الصدد حول نصوص السير الذاتية والسيكولوجية الذاتية^(٢) . فالأولى تتناول بشكل أساسي أحداث وتصرفات والثانية التطور السيكولوجي الروحي .

أن السيكولوجية الاستبطانية غير متميزة بالنسبة للإنسانين الإيطاليين رغم شخصية أحساس العالم عندهم . ويشكل بترارك هنا استثناءً فإن حوار « سري أنا » أو حوارات حول احتقار العالم الذي كتبه سنة ١٣٤٢ - ١٣٤٣ قد أعيدت صياغته في ١٣٥٣ - ١٣٥٨ يُعَدُّ من أكثر النتاجات الأدبية الإيطالية إستبطانية في غير عصر النهضة . أن بترارك مقتنع أنه لا يوجد في العالم شيء فيه كرامة أكثر من الروح الإنسانية والتي لا يمكن

Howarth. W.L. Some principles of Autobiography- in Olney. j. (١)
Autobiography Essays Theoretical and critical. Princeton. 1980 p.

(٢) غينزبورغ . ل . ي . حول النثر السيكولوجي لينغراد ١٩٧١ . ص ٢٥٨ .

مقارنة عظمتها بأي شيء آخر^(٣) أن روح الشاعر تقلقه وذلك لأن ما هو سباري وديويي نجده بنفس القوة أن المشاعر المختلفة - يعترف هو - « تتناهي بشكل دوري بنفس القوة كالذي تقذفه الروح بين العواصف هنا وهناك ، فأنا إلى الآن لا أعرف إلى أية مشاعر علي الاستسلام كلياً^(٤) .

أن الأزمة الروحية الحادة قد دفعت بالشاعر ذي ٣٨ سنة للخضوع للتحليل الذاتي المكتوب على شكل حوار كنسي بين فرانسيسكو بترارك وأوغسطين بحضور الحقيقة الصامتة . فهو يناقش طبيعته والمبادئ الأخلاقية أن أوغسطين الذي يؤدي وظيفة الضمير يجد عند بترارك التوبة من الآثام الجديدة والردائل التي قد نفاها بترارك ومن ثم يعترف ويندم . أن « *Acedia* » مصدر عذاب فهي تعذبني دون راحة أياماً وليالٍ بكاملها . . . مألدي يمكن تسميته قمة سوء الطالع - أنني ثعل بالصرع والالم الروحي والشهواني الصدمة الضيقة التي أجده نفسي أبتعد عنها دون رغبة^(٥) .

ومع اعترافه أنه مذنب لم يستطع بترارك ولا يريد أن يصبح شخصاً آخرأ . « أنني أسمى بكل قواي أنا أبقى كما أنا ، أجمع حطام نفسي المبعثرة وأركز بقوة في ذاتي » وتعني « لا أستطيع الحد من رغبتني » وحتى الآن فأنا نقول « أنه تنتظري عدة من الأعمال الهامة رغم أنها دينوية^(٦) » وفي الحوار

(٣) ديفياكينا . ن . ف . إشكالية الإنسان في الإنسانية الإيطالية في النصف الثاني من

القرن الرابع عشر والنصف الأول من القرن الخامس عشر موسكو ص ١٩٠ .

(١) بترارك . ف . المختارات . موسكو ١٩٧٤ ص ٢٠٢ .

(٢) بترارك . ف . المصدر السابق ص ١٢٣ .

(٣) بترارك . ف . المصدر السابق ص ٢٤١ .

لا يوجد ذكر هنا للمقولات الدينية ، مثل الإثم الأزلي ، التفكير ، الشكر أو الهبات المقدسة ، ولكنه بالمقابل هناك الكثير من المجازيات والشواهد من أعمال تيسرون ، فيرجيل ، هوراتيو ، سنيكي ، يوفينا لا أن بترارك يدعو إلى اسم أوغسطين لكن « اعترافات » أوغسطين - هي بدون شك التوبة بينما تعد اعترافات بترارك أسلوب المصالحة مع الذات ، وتبني « الأنا » بما تحويه من متناقضات .

ويشكل آخر كُتب « الحياة » للمؤلف بينفيوتو تشيليني (١٥٠٠ - ١٥٧١) و « آه يا حياتي » للمؤلف جيرلامو كاردانو (١٥٠١ - ١٥٧٦) أن سيرة تشيليني الذاتية - هي قصة مسلية عن حياة الرسام المقعنة بالتوتر والمغامرات الخطرة . ينه تشيليني القارئ عدة مرات أنه لا يتحدث عن تاريخ زمنه ، بل مغامراته الخاصة ، بدون أية أهداف تعليمية . وهو غير أشرطي قط ، ولم يشك قط في حقيقة ذات وأن تأكيد الذات عنده دائماً فعالاً ، أما شعاره الحياتي - « أنني لن أخضع » وحسب رؤية يساعد الإله فقط أولئك الذين يساعدون أنفسهم وإذا أعاقته الأخلاق المتبدلة فإنه يتخلص منها دون تردد . غير أن إيمانه العميق في ذاته ودعوته لا يفصل عن الإيمان بعظمة الفن الذي يقدمه والذي يعتبر بالنسبة له مقدساً وهو في ذلك لا يساوم .

كان العالم الإيطالي والفيلسوف والطبيب كاردانو ، مثله مثل تشيليني متطرفاً في حب الشرف ومفعماً بشعور الكرامة الذاتية . أن كتاب « آه يا حياتي » مدعو لتخليد اسم وعمل المؤلف ورغم أن هذا الكاتب عجوز عمره ٤٧ سنة كتبه قبل وفاته بقليل ، ففيه لا توجد صورة أستعادة للماضي فيها يتعلق بنشوء الشخصية ولا يوجد تحليل ذاتي سيكولوجي وهو ليس

حواراً داخلياً كما لدى بترارك وليست قصة حياة كما عند تشيليني ، بل هو تحليل طبي - انثروبولوجي للفردية الذاتية . ولم يصف مثلاً الجسد بهذه الدقة والتفصيلات كما فعل كاردانو ، وكذلك المظهر الخارجي وطريقة المشي والأذواق والخيال ومجموعة من الأمراض لكن موضوعيته صادقة فالنسبة لإنسان عجوز وحق طبيب فإن الصحة وكل ما يرتبط بها ليست أشياء تافهة إضافة إلى ذلك فإن كاردانو مقتنع بشكل مقدس بالاختيارية القدرية ، إن قناعة الأفراد العظماء هي كل شيء .

أن أدب عصر النهضة يبدو غير شرطي بشكل كاف ، فالإنسانيون ما زالوا غالباً ما يتسألون « ماذا يعني الإنسان ؟ » أكثر من سؤال « من أنا » في القرن السابع عشر تقوى الاشتراكية الفلسفية - السيكلوجية وتصبح المذكرات واللوحات الشخصية والطبائع والحكم والأمثال تصبح أنواعاً أدبية محببة . إن هذا الأدب ليس إستبطانياً أن سان سيمون ، لاروشفوكو ولا بروير وغيرهم لا يكتبون عن أنفسهم شخصياً بل عن الأفراد المحيطين بهم « عن الإنسان بشكل عام » وعلى خلاف الإنسانيين أنهم موجهون نحو الناس بشكل انتقادي واضح « هل يستحق أن نغضب لأن الناس جافين ، وغير طبيين وغير عاديين ومتعطسين وأنانيين ولا مبالين بالقرب ؟ هكذا ولدوا وهذه هي طبيعتهم ، أن عدم القبول بذلك يساوي تماماً الأشياء - لماذا يسقط الحجر إلى الأسفل ولماذا يمتد لهب النار إلى الأعلى ^(١) هكذا قال جان دولابروير أن مثالية الإنسان البطولية تحمل محل الهزل ، الذي هو مرّ أحياناً وسخيف أحياناً أخرى ولكنها دائماً مستكرة وتحليله .

(١) لاروشفوكو . ف . دي . الحكم . باسكال ب . الأفكار ، لا بروير ج . دي الطبائع ص ٣٦٥ .

ويلفت أنباه بشكل خاص تحديد ما هو حقيقي وما هو ظاهر ، الوجوه والأقنعة ففي كلمات التوطئة لمؤلف « الحكيم » يعلن لاروشفوكو « أن فضائلنا هي الرذائل المتنكرة بشكل فائن »^(٢) أن المؤلفين ذاتهم لا ينزعون أن يكونوا استثناءات عن القاعدة وأن مواقفهم من الذات هي أيضاً هزلة كما من الآخرين وهم لا يعتمدون فقط على المشاهدة بل وأيضاً على التحليل الذاتي .

أن قانون الإنسان المتغير هذا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بأسلوب حياة البلاط الذي كان يعرفه جيداً الدوق دي . لاروشفوكو والدوق دي . سان سيمون وأمير البلاط كونددي دي . لا بروير . أن السلوك وفق « الاتيكيت » هو النموذج الأكثر نقاوة للسلوك الإدواري الذي يفرض على الفرد رغماً من إرادته ورغباته ، أن المؤامرات التي تجري في البلاط هي المدرسة المثلى للنفاق ، وأن فئة الصالون - هي مصدر لاغنى عنه للمعلومات عن القوى المحركة الخفية والدوافع السرية للسلوك . غير أن القيمة المعرفية الفنية الدائمة لهذا الأدب تكمن وقيل كل شيء في إنها تشير الناس للنظر بتركيز أكثر في تناقض الدوافع والاهتمامات الذاتية وهي تضع معايير أكثر تفريقية للتقويم الذاتي والاحترام الذاتي . أن التفكير بالآخرين ينتقل إلى الاستبطانية التي تظهر فيها بوضوح صفات العصر فحسب ، بل وأيضاً الشخصية .

أن الشيء المعبر على وجه الخصوص هنا هو المقارنة بين « تجارب » مونتين التي صدرت الطبعة الأولى منه عام ١٥٨٠ وبين « اعترافات » روسو التي تم الفراغ منها عام ١٩٨٩^(٣) .

(٢) لاروشفوكو . ف . دي المصدر السابق من ٣٢ .

(٣) غينزغورغ ل . دي النثر السيكولوجي لينفراد ١٩٧١ .

وإذا قرأنا فهرست « التجارب » فإنه يبدو كمندوللات غير منتظمة وغير مخططة حول كل شيء في العالم . أن المادة والناظم الوحيدين - هما مونتين نفسه « . . . أن مضمون الكتاب هو أنا ذاتي . . . لكنني أريد بحيث يروني في شكلي البسيط والطبيعي والعادي ، غير المكرة أو المصطنع وذلك لأنني لا أرسم أحدا ، بل ذاتي »^(٤) غير أن هذه الصيغة لم تجبر الفيلسوف على الإنطلاق على ذاته أو النظر إلى الآخرين من على ريشير مونتين « أنني أصنع للمعرض الحياة العادية الخالية من كل لمعان الشيء الذي يعتبر هو ذاته »^(٥) .

تكمّن روعة « التجارب » على وجه الخصوص في أن مونتين لا يسعى إلى إيجاد لوحته الذاتية المستقلة والكاملة . مفضلاً الإنطباع الآني وهو بذلك لا يخشى أن يكون في التناقضات « ليس باستطاعتي تثبيت المادة التي صورها . أنني أرسمه في الحركة ، وليس في الحركة من جيل إلى جيل أو - كما تقول العوام - من سبع سنين إلى سبع سنين أخرى دفعة واحدة ، بل من يوم لآخر ، من دقيقة لأخرى . . . أن كتاباتي هذه - هي أكثر من سجل يتّون فيه إنساق الظواهر القادمة وغير المحددة وفي بعض الحالات الخيالات المتناقضة مع بعضها بعضاً أما سبب أنني مأسّيح شخصاً آخرأ أو سبب أنني أحصل على المواد في ظروف أخرى ومن وجهات نظر مختلفة »^(٦) .

أن مونتين يدرك ذاته والعالم المحيط به كعملية حية مفتوحة ، وبين

(٤) مونتين . م . التجارب موسكو ١٩٥٤ الكتاب الأول ص ٧ .

(٥) مونتين . م . التجارب موسكو ١٩٦٠ الكتاب الثالث ص ٢٧ .

(٦) مونتين . م . التجارب موسكو لينفراد ١٩٦٠ الكتاب الثالث ص ٢٦ - ٢٧ .

المؤلف وكتابه تشكل تغذية راجعة . (عندما أزلت عن نفسي القالب اضطررت ليس مرة أو اثنتين على أن أتحسس وأقيس نفسي في البحث عن التماسب الصحيح والذي بنتيجته اكتسب النموذج ذاته وضوح أكبر ويكتمل بهذا الشكل أو ذاك . إنني من خلال رسم لوحتي الذاتية للآخرين فأنتي إضافة لذلك قد رسمت نفسي في غيظتي بألوان أكثر دقة عدا تلك التي استخدمتها لذلك من قبل أن كتابي - في هذا المستوى - قد وضع من قبلي والذي فيه وضعت أنا من قبل كتابي^(٢) .

ويرز روسو في « اعترافاته » شخصاً آخر تماماً . فإذا أشار مونتين إلى الشيء الاعتيادي منه ، فأنا روسو يعلن ومن الكلمات الأولى عن تميز إبداعه وشخصيته . « فأنا اتبني العمل الذي لا حدود له الذي لا شبيه له . فأنتي أريد أن أعرض لأخوتي إنساناً واحداً في مجمل مصداقيته طبيعته - وهذا الإنسان هو أنا . أنا وحيد » فأنا أعرف قلبي وأعرف الناس . لقد خلقت بشكل مختلف عن الآخرين الذين رأيتهم فأنا أجرو على التفكير أنني لا أشبه أحداً في العالم فإذا لم أكن أفضل من الآخرين فأنتي في أسوأ الأحوال لست مثلهم هل ما فعلته الطبيعة جيد أم سيء من خلال خلق الشكل الذي سبكتني فيه ويمكن الحكم على ذلك من خلال قراءة اعترافاتي^(٣) .

أن روسو يعاني من تميزه بشكل غير عادي . لقد فضل له أنه نسي من قبل النوع البشري من أن ينظر إليه كإنسان عادي . أن اعترافاته مدعوة

(٢) مونتين . م . التجارب موسكو لينفراد ١٩٦٠ الكتاب الثاني ص ٣٩٧ .

(٣) روسو ج . ج . المؤلفات المختارة في ثلاث مجلدات موسكو ١٩٦١ مجلد ٣ ص ١٠٩ .

لأن تكون « المؤلف الوحيد من نوعه » من حيث المصادقية التي لا مثيل لها وذلك « من أجل روح إنسان واحد على الأقل بدون أية ألوان »^(٤) .

ولكن ألم يفعل موتين ذلك ؟ كلا : يجب روسو : « أنني دائماً أهزم من براءة موتين الكاذبة ، فهو وكأنه يعترف بنقائصه ، وأنه إضافة إلى ذلك ينسب إلى نفسه الجذابة منها ، في حين أنني اعتبرت واعتبر الآن أنني الأفضل بين الناس ، وأيضاً واثق أنه مهما كانت الروح الإنسانية صافية فإنه فيها يخفى عيب مقرف ما »^(٥) .

أن أسلوب الاعترافات يختلف تماماً عن أسلوب « التجارب » أن موتين متناقض - وهو يعرف ذلك - ولكنه لا يرى هنا سبباً للفخر . أن روسو يبين تناقضه الداخلي في الكرامة والمبدأ أن موتين يتحدث عن بعض الصفات المضحكة أو المرضية لطبعه : مثال : الأفرات في الخجل الجسدي الذي يتناقض بشكل غريب مع إطلاق اللغة هكذا بشكل عابر وقد تمت الإشارة إلى أن روسو يعرض كافة الصفات غير الكنسية ولا معقولة طبيعته وسيرته . أن الكشف عن الذات بالنسبة له أهم من الانطباع المشتق بشكل أدق - الرغبة في تشكيل إنطباع الإنسان - الذي يحدث عن كل شيء عن نفسه - يحول بشكل حاسم الرغبة في الإعجاب فهو يتأكد ذاتياً عبر الكشف الذاتي وعمل خلاف موتين الذي يتحدث بهدوء عن ذاته ، فإن ما يميز روسو التحليل الذاتي العمق ، والسعي لإيجاد منابع شخصيته ، وفهم وتفسير صفات طبيعته من العناصر الأولية المحددة وخاصية اندماجها

(٤) روسو ج . ج . المؤلفات المختارة في ثلاث مجلدات موسكو ١٩٦١ مجلد ٣ ص ٤٤٩ .

(٥) روسو ج . ج . المصدر السابق ص ٤٤٩ - ٤٥٠ .

في مختلف مراحل الحياة . أن الذي همه هو ليس تلك اللحظة بل الحياة « هناك متابعة معينة للحركات الروحية والأفكار وهي تغير بعضها بعضاً وهذا ضروري معرفته من أجل الحكم بشكل صحيح عليها . وأنني أسمى في كل الاتجاهات للكشف عن الأسباب الأولى من أجل الأحاساس بالنتائج^(١) .

لا توجد عند روسو في دراسة الذات خصوصيات « غير ضرورية » وكلما كان الدافع أو التصرف لا معقولاً وغير عادي وغير مفهوم كما ظهر أكثر فيها عدم توافقية المشاعر والأفكار والسلوك وكلما كانت ممتعة « كم من التفصيلات الثقافية أرى نفسي مضطراً للكشف عنها أمام الآخرين ، وفي أية تفصيلات مثيرة ، وغير منتظمة وغالباً ما تكون صبيانية ومضحكة أجد نفسي مضطراً للدخول فيها وذلك من أجل أتباع خيط ميولي السرية ومن أجل عرض كيف أن كل أنطباع - الذي يترك أثراً في نفسي - في أندرجت فيه لأول مرة^(٢) أن روسو أكثر من أي من سابقه قد وصف بعق أكبر جريان الوعي الإنساني والذي في نتيجته يستطيع الفرد في لحظة واحدة أن يعاني مشاعر متناقضة وبشكل مختلف أن يفكر في مادة واحدة . وهو يرى نفسه في الوقت ذاته مندفعاً ومكبوحاً وحساساً وحالماً وعقلانياً وعاطفياً فبالنسبة له تميزه تلك الحالة التي وصفها فيما بعد ف . دوستوفسكي في « الأبله » « بالفكر الأزواجي » .

مات صديق ومنافس روسو كلود أنية « في اليوم التالي تحدثت عنه

(١) روسو . ج . ج . المؤلفات المختارة في ثلاث مجلدات موسكو ١٩٦١ مجلد ٣ . ص ١٥٦ .

(٢) روسو . ج . ج . المصدر السابق ص ٦٧٢ .

بحزن أكثر عمقاً ومصادقية مع والدته ، وفجأة وفي أثناء الحوار ظهرت لي فكرة وضیعة وتافهة وهي أنني سأرث حافظة ثيابه - وعلى وجه الخصوص - البرزة السوداء الرائعة التي أنطلق إليها منذ زمن بعيد^(٣) أن روسو الأخلاقي يدرك بوضوح الفاصل بين الخير والشر ، لكن نفسه غالباً ما تتجاهل ذلك « عندما دخل واجبي وقلبي في صراع قلبي أنتصر الأول . . . أن أفعل ضد رغبتي كان ذلك دائماً مستحيلاً »^(٤) .

أن الأبداع الروائي - السيكولوجي الأساسي « الاعترافات » روسو يكمن في أنه يصور « ذاته » من خلال تناقضاته ، وهو وحيد داخلية ومتسلسلاً ونامياً ومن هنا ينبثق اهتمامه المفرط بالطفولة ومرحلة الشباب فهو أول من درس إدراكهم من الداخل . ويفضل ذلك فإن الكثير من الظواهر التي تبدو لمعاصري روسو مرعبة ومخجلة (السرقة الطفلية ، الكذب ، الإستمناء . . . إلى ما شابه ذلك) فقد أصبحت مفهومة أكثر وأصبح الموقف منها يتسم بصبر أكثر وكما أشار بدقة أ . موروا « أن نجد عند شخص ما ، خاصة إذا كان عبقلياً تلك الرغبات وأحياناً النزوات التي يصفها للقارئ والتي على أقل تقدير تنقله إلى القوى فإنه مفعم بالثقة بذاته »^(٥) .

أنهم روسو بسبب عرضه بشكل فاضح ميزات « الأنا » المخجلة مراراً وتكراراً بالوضاعة . غير أن روسو يضخم من أهمية هذه الحقائق وعلى وجه الخصوص لأنه يدركها ويقيّمها في ضوء تلك المعايير الأخلاقية القاسية كما

(٣) روسو - ج . ج . المصدر السابق ص ٩٨٣ .

(٤) روسو - ج . ج . المصدر السابق ص ٦٢٢ .

(٥) موروا . ١ . اللوحات الذاتية الأدبية . موسكو ١٩٧٠ ص ٦٣ .

فعل معاصروه . أن التحدي الذي يعلنه للجميع - هو نتاج للتوتر الداخلي الذي لم يكن بمقدور روسو تجاوزه .

أن « أنا » مونتين تبقى مفتوحة ومتغيرة ، أنه إذ يقول أن كتابة هو الذي أوجده ، فإن الذي يرمي إليه هو ليس فقط النموذج الأوروبي الذي يرثه الجيل اللاحق ، بل و « ذاته » الحقيقة التي تتبدل في نتيجة التحليل الذاتي . أن روسو ينظر إلى ذاته بشكل إستبطاني ولذلك فإنه يرى (أو يعتقد أنه يرى) العناصر الأولية ومصادر شخصيته بيد أن « أنا » ذاته الموجودة تمثل له كشيء ما جاهزاً ومطلقاً ومنغلقاً . فهي تظهر لكنها لا تتبدل . أن التميز بالنسبة له يتحول إلى عزلة لا تُتسى . (وهكذا فانا وحيد على الأرض دون أخ أو قريب ، دون صديق - دون جليس مختلف إلا أنا وحدي)^(١) وحتى الثقة بالفخار في عدم نهاية معرفة ذاته التي بها تستهل « الاعترافات » تتبدل بالاعتراف المر « أن المثيرات الصادقة والأولية الكامنة في أساس الكثير من تصرفاتي ، ليست واضحة بالنسبة لي . كيف تخيلت ذاتي لوقت طويل^(٢) . أن الإستبطانية المتوترة تتيح للفيلسوف التعبير بوضوح عن مشاعره الغامضة والمعذبة لكنها لا تقدم معرفة واضحة .

أن تصعيد الذاتية التي بدأها روسو أكملها الرومانسيون والتي صنعت مركزاً حقيقياً للأنانية المركزية والإستبطانية وكيف لا تكون موضع جدل وصفات وحدود وجوانب ما يسمى « بالشخصية الرومانسية » التي تقوم على مبادئ التشريع الرومانسي للإنسان ترسم بشكل واضح على نحو

(١) روسو . ج . ج . المؤلفات المختارة في ثلاث مجلدات مجلد . ٣ . ص ٥٧١ .

(٢) روسو . ج . ج . المصدر السابق ص ٦٢٠ .

كاف^(٣) .

١ - أن «أنا» الإنسانية هي شيء مامستقل متميز في المجتمع والثقافي والقناعات والقيم وقصارى القول عن كل شيء .

٢ - أن الشخصية والمجتمع هما في حالة صراع دائم وثابت مع بعضهما بعضاً فالمجتمع يفتق ويسوي الفردية مدرجاً إياها في منظومة الأدوار والعلاقات المنكوة والعامية (الاغتراب) أن كل نجاح للفرد يعني إنزاعه هو كشخصية ، وأما الشيء الذي يبدو فاشلاً فإنه ينقلب إلى نجاحاً .

٣ - يستطيع الفرد إتخاذ وحماية «الأنا» فقط من خلال مساندة الاغتراب بين العالم وبينه فعليه دائماً أن يهرب ويختبئ عن الناس ويخترع لذاته إدواراً مضادة غير مفهومه للآخرين أن ذلك يمكن أن يتجسد في رحلات إلى أماكن بعيدة ، الحياة المنعزلة في الجبال أو الجزيرة المهجورة ، أن الرحلات الداخلية السيكولوجية - إلى الماضي أو في أعماق نفسه

(٣) حول نظرية الشخصية الرومانطيقية انظر : غيتزبورغ ل . ي . حول النثر السيكولوجي . ل . ١٩٧١ . / بيركولسكي . ن ذ ي الرومانسية في ألمانيا . ل . ١٩٧٣ . / غابدينكو ب . ب . مأساة الجمالية تهمرية وصف آراء م . كيركيفارد موسكو ١٩٧٠ / جيرموتسكي ف . م التبرق الديني في تاريخ الرومانسية موسكو ١٩١٩ / ميغرون ل . الرومانية والأخلاقي موسكو . ١٩١٤ .

Huch. R. Die Romantic. Leipzig 1920 Bd. I.2. jonas. W. T. The Romantic Syndrome. Towards a NEW Methodin Culturd Ontropol-ogy and Hstory of Ideas Jhe Hogue 1961 Romdntism and Behavior. Colombia. 1976

الذاتية . لكن ذلك يكون بالضرورة شيئاً صعباً وخطراً صعب المثال بالنسبة للآخرين .

٤ - وما أن المكانية الحسية محددة ، فإن المكانية الداخلية الروحية والهروب إلى الذات تكتسب قيمة وجودية أكبر : « أتعرف ، أنني أحب كثيراً أن أتحديث إلى نفسي ، فقد وجدت أن أكثر الناس متعة من بين معارفي هو أنا »^(٤) كتب عن ذلك س . كيركغارد .

٥ - أن الشخصية الرومانسية تقطس إلى الجسد البشري من خلال كافة خلجات الروح ، والقبضية والكشف الذاتي . أن فردية الحب العارم والشهوانية الداخلية والصداقة - هي جوانب ثابتة للرومانسية . وإنطلاقاً من القوانين العامة للعالم المغترب و(أو) الصفات السيكلوجية العامة فإن حاجة الرومانسي إلى التبطن لا يمكن أن تُلبي : فهو يعيش دائماً في حالة العزلة ، التي تفسر في الوقت ذاته كمصيبة كبيرة وكحالة طبيعية لكل روح سامية .

٦ - ورغم أن « الأنا » الإنسانية - هي حقيقة سيكلوجية وروحية خاصة إلا أنها متعددة . فكل إنسان يحوي في داخله إمكانيات متعددة وعليه أن يقرر أي منها حقيقي « أن أغلب الناس مثل عوالم لينتينس الممكنة - كتب ف . شليفيل - فقط مرشحون متساوون للبقاء كم هو قليل عددهم ومن يعيش في واقع الأمر »^(٥) .

أن صعوبات تحقيق الذات غالباً ما ترتبط بغنى متعددة أوجه الشخصية « أن المجال الذي يسير فيه الإنسان أمامنا ، لا يحوي في ذاته

Kierkegaard. S. Either or. N.Y. 1959. V.I. P. 396 (٤)

Schlegel. f. jugendschriften Wien. 1888. Bd. 2. S.208 (٥)

شيئاً ما غير مقبول ، ومن خلال هذا المجال يستطيع أن يبدو بشكل آخر تماماً ، وليس بحقوق قليلة بل كبيرة للبقاء . . . وعند هوفمان كما عند مثيله من الرومانسيين فإنه يقدم لكل بطل بدلاء - فأحد البدلاء معلوم وهو لا ينسف معنى المجهول^(٢) .

أن تحقيق هذا البديل أو ذاك يرتبط ليس فقط بـ «الأناء» فالرومانسيون يشكون ليس فقط ضد ظاهرة الاغتراب المجتمع التي تجعل الإنسان نكرة وتجبره على التخلي عن أكثر قواه قيمة لصالح الأقل قيمة . فهم يدخلون في نظرية الشخصية سلسلة كاملة من المجموعات : الروح والطبع ، والوجه والقناع (من هؤلاء ك . بريتانو ، ي . هوفمان) الإنسان و «بديله» «خياله» (آ . شاميسو . ل . تيك) وهذا يجعل العالم الرومانسي في أعلى درجاته مأساوياً إضافة إلى أنه مسرحياً .

ومن هنا تنبثق بالنسبة للرومانسيين «البنى المسبقة للنماذج الأدبية والمواضيع الجمالية في الحياة»^(٣) ومن البديهي أن بناء الحياة كمحاكاة لنماذج محددة لا يتحدد بأطر مرحلة تاريخية محددة . وقد أشار هرتزن في وقت مضى إلى اللامعقولية في «التأثير المتبادل للناس على الكتاب ، والكتاب على الناس» ، فإن الكتاب يستخلص كل هذا المخزون من ذاك المجتمع الذي تظهر فيه ، ويعممه ويجعله أكثر حسية وحادّة وفي نتيجتها تكون هناك تبادلية الواقع فالفنانون الحقيقيون يرسمون صورة هزلية للوحاتهم

(٢) بيروفسكي ل . ي . الرومانسية في ألمانيا . ص ٥٤ .

(٣) غينزبورغ . ل . ي . حول النثر السيكلوجي . ص ٢٧ . / لوفمان . ي . م . بويطيا السلوك الحياتي في الأدب الروسي في القرن ١٨ - أعمال حول نظم الإشارة - تاريخ ١٩٧٧ . الأصدار ٨ . ص ٦٢ - ٨٩ .

المغتصبة ، أما الأبطال المشاركون فإنهم يعيشون في ظل الأدب . وفي نهاية القرن الماضي فإن كل الألمان قد غضبوا قليلاً من فيتر ، وأما الألمانيات - فلنهن ضد شارلوتا - وفي بداية القرن الحالي ، يتحول أنصار جامعات فيتر إلى « قطاع طرق » وهم ليسوا حقيقيين ، بل كأبطال مسرحيات شيلير . أن الشباب الروس الذين وصلوا بعد عام ١٨٦٢ كان من أبطال رواية « ما العمل » مع قليل من الإضافات السوقية^(٤) . وبالنسبة للثقافة الرومانسية فإن مثل هذا الأبداع الحياتي شيء مميز خاص رغم أن ذلك يتناقض مع مبدأ التوجه نحو الفردية الذاتية .

أن برنامج البحث عن « الذات » الرومانسي مثله مثل « اللاعمل » البوذية والرواقية القديمة والزهد المسيحي والتكاملية في عصر النهضة وقد أعتبر نخبياً وموجهاً ليس إلى الجياهير ، بل إلى الأبطال أن شريعة الشخصية الرومانسية كان مكتملاً وفي الوقت ذاته بداية تفسخ الفردية الأوروبية الجديدة . وفي المرحلة الأولى البطولية من تطور فلسفة الرومانسية قد أعلنت تحرير الشخصية الكامل .

أن « إنسان فاوست » يعلن بقوة عن استقلاليته وأستعداده لتحمل المسؤولية ليس فقط لقاء أفعاله الخاصة ، بل لقاء مصائر العالم فهو واثق من أن :

يستحق الحياة والحرية

ذاك الذي صارح من أجل الحياة^(١)

(٤) هيرزن . ١ . ي المؤلفات الكاملة في ثلاثين مجلداً موسكو ١٩٦٠ مجلد ٢ . الكتاب الأول ص ٣٣٧ .

(١) غوته : فاوست . موسكو ١٩٥٣ . ص ٥٥٤ (ترجمة يوريس باسترناك) .

غير أن المواجهة القاسية مع الواقع قد بينت له محدودية إمكاناته
 الذاتية مثيرة بذلك عدم رضى حاد بالذات وكذلك بالعالم المحيط :
 استيقظ صباحاً والرجفة تعتريني
 وأكاد أبكي لأنني أعرف مسبقاً
 إن اليوم سيُمر صامتاً نحو آمالي
 التي لن يحققها ...
 إن الرب الذي يسكن في صدري
 يؤثر فقط على وصمي
 ولا يحمي تأثيره على العالم الخارجي وسيرورة الأشياء
 أشعر بالثقل من هذا النقص
 لقد رفضت الحياة ، وانتظر الموت بملل^(٢) .

(٢) غوته : المصدر السابق ص ٩٩٠ .

الفصل الخامس

«أزمة الإنسان» والخيار الاشتراكي

التحرر أم الأغتراب

ماذا يعني أن أحرر؟ فإذا حررتُ في الصحراء إنساناً لا يسمى إلى مكان ما،

ما الذي تساويه عندئذ حريته؟ أن الحرية موجودة فقط بالنسبة لفرد ما، بسعة إلى مكان ما، أن تحرير إنسان في الصحراء يعني أن تثير لديه المعطش وتدله إلى الطريق المؤدية إلى البئر. عند ذلك فقط تكتسب أفعاله معنى.

١. دي. سان إكزوبيري

طرح التيار الإنساني البرجوازي تأكيداً حول القيمة الذاتية للفردية الإنسانية كبداية إبداعية للعالم، ولكن بما أن الروابط بين الأفراد في ظروف الرأسمالية تتخذ طابعاً تضادياً فإن عمومية الروابط الاجتماعية تبدو عملياً عمومية الاهتمام الإنساني. وهكذا ففي التناسب المباشر مع غنوة قيمة عالم الأشياء تنمو عدم قيمة العالم الإنساني^(١).

وقد افترض الإنسانيون والرومانسيون أن تحرير الإنسان هو إطلاق قدراته الإبداعية. غير أن النشاط الحر «النشاط الذاتي» وإنتاج الحياة

(١) ماركس. ك. المؤلفات مجلد ٢٢. ص ٨٧-٨٨.

المادية » وقد أبتعدا بعضهما عن بعض إلى حد أن الحياة المادية بشكل عام تبرز هنا كهدف أما إنتاج هذه الحياة المادية - وهو العمل (الذي يمثل الآن - كما نرى - الصيغة الوحيدة الممكنة للنشاط الذاتي) الذي يبرز كوسيلة «^(٢) وكلما صنع الإنسان قياً مادية كلما حدث بشكل مكثف أكثر » تطوّر هذا الغنى الحسي ضد الإنسان وعلى حسابه «^(٣) وهنا يبرز الموضوع المرعب للأغتراب وخضوع الإنسان لابتداعاته وهذا الموضوع قد طرحه الرومانسيون الأوائل .

ولكن ماذا يمثل الأغتراب على وجه الخصوص ؟ .

أن كلمة *alienato* اللاتينية كانت ذات ثلاثة معاني : في المجال القانوني : نقل الحقوق أو الملكية ، وفي المجال الاجتماعي : الابتعاد وهروب وإنعزال الفرد عن الآخرين وعند بلده أو أمته . وفي المجال الطبي النفسي : اضطراب الوظائف العقلية ، مرض نفسي ، وفي الأدبيات الفلسفية الألمانية في بداية القرن التاسع عشر أصبحت كلمة *Entfremdung* ذات معان متعددة .

لقد تميز تطوّر هذا المفهوم عند كارل ماركس . ففي مؤلفاته الأولى ينظر إلى الأغتراب على أنه ظاهرة الإنتاج الروحي وأغتراب الجوهر الإنساني في الوعي الديني . وفي أعمال ١٨٤٢ - ١٨٤٣ تنتقل هذه الاشكالية إلى المجال السياسي وأصبح الاهتمام يتركز على كيفية حددت أن تصبح المؤسسات السياسية التي أوجدها الأفراد أكثر قوة من الناس ذاتهم أي بمعنى على مسائل الدولة والبيروقراطية في « المخطوطات الاقتصادية

(٢) ماركس . ك . المؤلفات فيورباخ : تضاد الاتجاهات التالية ص ٩٣ .

(٣) ماركس . ك . المؤلفات مجلد ٤٩ . ص ٩٢ .

الفلسفية ١٨٤٤ « يلج ماركس في عمق الأشكالية مخرجاً ظاهرة الاغتراب واغتراب الإنساني الذاتي من علاقة العامل بعمله . وبما أن العمل بالنسبة للعامل هو فقط وسيلة لاستمرارية معيشته ، فإن دافع النشاط العملي لا يمين بصلة إلى المضمون الموضوعي ، أن وسائل أو إنتاج العمل لا يعودان للعامل وهذا يعني هو ذاته لا يكون في عملية العمل ملكاً لذاته ، بل لغيره أن الأثر المباشر لذلك هو أن العامل يُغرب عن نتاج عمله وعن نشاطه الحيائي وعن جوهره النوعي - يعتبر إغتراب الإنسان عن أخيه الإنسان ، وأخيراً في « الأيديولوجيات الألمانية » وأعمال متأخرة ومن ضمنها « رأس المال » نجد أن علاقة العامل الذاتية تجاه العمل تُخرج من العمليات الاجتماعية الموضوعية وترتبط بوجود الملكية الخاصة والتقسيم الاجتماعي للعمل . وهنا يميز كارل ماركس بين *Vergegenständlichung* محسوسية القوى القوي البشرية الموجودة في نشاط الأفراد الحسي في مختلف مراحل تطور المجتمع وبين الأشياءية (*Verdinglichung, Versachlichung*) كشكل خاص للمحسوسية حيث يفقد الإنسان صفة الموضوع ، ويهبط إلى حالة الشيء وتتحدد أيضاً الحقيقة الاجتماعية للاغتراب (مثل ذلك : اغتراب العامل عن ملكيته ، وعن السيطرة على وسائل الإنتاج) والوظائف الأيديولوجية التي تولدها (الأشياءية السلعية ، الأيديولوجية المشوهة ... الخ)^(١) .

يستخدم مفهوم الاغتراب على نطاق واسع في الأدبيات الاجتماعية

(١) للاستزادة حول مضمون الاغتراب انظر :

أوبزيرمان . ت ي تكوين فلسفة الماركسية موسكو ١٩٧٤ .

لاين . . ن ي ماركس الشاب موسكو ١٩٧٦ .

.. الفلسفية والعلمية - التخصصية وفي الجمعية الدولية السيوسولوجية هناك لجنة بحث خاصة لدراسة الاغتراب غير أن تحويل المقولة الفلسفية إلى مصطلح عمل للبحث السيوسولوجي يتطلب تدقيقاً أكثر لهذه الظاهرة وتمييز ما يرتبط بها من أشكاليات :

١ - ما هو موضوع الاغتراب ؟ من يُغرب أو عن أي شيء يُغرب شيء ما ؟ هل يدور الحديث حول شخصية محددة أو طبقة اجتماعية أو الإنسانية بشكل عام ؟

٢ - ما هو هدف الاغتراب ؟ مالذي يُغرب أم عن ماذا يُغرب الهدف ؟ أن ذلك يمكن أن يكون العمل ، السلطة ، المعايير الاجتماعية والقيم. وفكرة النشاط الذاتي .

٣ - هل يميز الاغتراب الحالة الموضوعية للأشياء أو المعاناة والمشاعر الذاتية ؟

٤ - هل يميز الاغتراب عملية أو حالة ما ؟ ففي الحالة الأولى يفترض الاغتراب التمكن الأولي من صفة أو إمكانية معينين كانا قد فقدنا ومهمة الباحث هي تبيان متى وكيف حدث مثل هذا الفقدان وفي الحالة الثانية يصف مصطلح « الاغتراب » حالة الأشياء الراهنة دون الإشارة إلى منشأها .

٥ - من أو مالذي يُسبب الاغتراب ؟

هل أن الموضوع يتغرب عن علاقات ومعايير وقيم معينة أو على العكس إلى هذه العلاقات أو الأشياء هي التي تتغرب عن الموضوع ؟ في الحالة الأولى تخضع للتفسير وقبل كل شيء صيغ وعلاقات الموضوع من

الظواهر المواقبة ، وفي الثانية - هي العمليات الاجتماعية الموضوعية .
٦ - ما هي المقدمات الأكثر عمومية للأغتراب ؟ وما هو الدور الذي
تلعبه شروط الوجود الإنساني في ظهوره كما هو ، مثل الشروط الاجتماعية
المحددة (الملكية الخاصة ، والتقسيم الاجتماعي للعمل) والعوامل الفردية
السيكولوجية .

٧ - ما هي إمكانيات وطرق التخلص من الأغتراب ؟

في الأدبيات الفلسفية السيوسولوجية التي تتطرق إلى إشكالية
الأغتراب يُولى أهتمام كبير للعمليات الاجتماعية الكبيرة : أغتراب نشاط
الإنسان ذاته ، يخرج من عملية العمل متخماً وغريباً ، أغتراب شروط
ونماذج العمل عن عمله ، إغترابية المؤسسات الاجتماعية ومعايير المجتمع
البرجوازي عن العمال (البيروقراطية) وأغتراب الأيديولوجيا عن الحياة :
وفيها يتعلق بالموضوع الذي يصده . أن الجانب الذاتي للمشكلة ليس أقل
أهمية ، أي كيف يدرك الفرد يعاني هذه العمليات الاجتماعية ، وقد أبرز
عالم الاجتماع م . سيان ستة نماذج اجتماعية - سيكولوجية للأغتراب :
العجز : الأحساس بعدم القدرة على ضبط الحدث ، الجهالة : عدم فهم
وعدم إدراك الأعمال الاجتماعية والشخصية . والحيرة المعيارية ضرورة
الإسراع لبلوغ الأهداف نحو الوسائل غير المشروعة اجتماعياً . الأبعاد
الثقافي ، رفض قيم سائدة في المجتمع أو في مجموعة اجتماعية معينة .
الابتعاد الذاتي : المشاركة في الأفعال التي لا توفر الرضى وتترك كضرورة
خارجية ، العزلة الاجتماعية الشعور برفض وعدم قبول الآخرين^(١) .

Seeman. M. Empirical Alienation Studies. An. Overview. In. Geyer. (١)
R. f. Schweizer, D. R. (eds) Theories of Alienation. Leiden. 1976. p. 268

أن الأبحاث التجريبية لعلماء الاجتماع القريين تبين أنه في مجال العمل على وجه الخصوص فإن الناس غالباً ما يعانون من شعور العجز والجهالة والاغتراب الذاتي . أن الإحباط وعدم تلبية الحاجة يمكنان في أنه لكي يكون العمل ممتعاً وموفراً إمكانات أكبر لإظهار الاستقلالية وتؤثر سلباً سواء على أخلاق العمل وإنتاجيته أو مع الأحساس الذاتي - النفسي واحترام الذات العالم لدى العمال .

هناك معطيات هامة تم التوصل إليها نتيجة الأبحاث التي أجراها على مدى سنوات طويلة م . كون ومساعدوه^(٢) . ففي عام ١٩٦٤ أجرى العلماء استفتاء على ٣١٠٠ أمريكي يعملون في مجالات مختلفة (مسؤولون كبار ، أخصاصيون ، مدراء ، ومستثمرون متوسطون ، موظفون تقنيون وعمال ذوي كفاءة عالية وكفاءة متوسطة وكفاءة مبدئية) وبعد مرور عشرة سنوات في عام ١٩٧٤ أجرى مجدداً استقصاء رأي لدى ٦٨٧ و ١٦٩ من زوجاتهم العاملات وكانت المهمة تكمن في تبيان كيف يؤثر الأنتهاء الاجتماعي الطبقي وشروط العمل المحددة على التوجهات القيمة ووظيفته الشخصية اليكولوجية . أن الحالة الاجتماعية للفرد ، ودرجة ثقافته ومكانته في التسلسل الهرمي في المؤسسة وطبيعة العمل المنفذ (درجة تعقيد مضمونه ، الاستقلالية والمسؤولية وطبيعة الرقابة الخارجية - هل يعتبر دائماً أو أنه يضبط من خلال نتائج العمل ، وجرده روتينية بعض العمليات الإنتاجية . . . إلخ) وكذلك عوامل موضوعية أخرى تتقابل إحصائيات مع التوجهات القيمة للخاضعين للتجربة ، ومرونة عملياتها العقلية ،

Khon. M. L. Schooler. C. Work and personality. An Inquiry into (٢)
. Impact. of stratification. Norwood 1983

واحترام الذات أو الحالة الانفعالية . . . إلى ما شابه ذلك وبما أن الناس ذاتهم قد خضعوا للاختبار مرتين بفواصل زمنية مدته عشر سنوات ، فقد استطاع العلماء تثبيت التبدلات الهامة التي تحدث في حالات وصيغ ونفس المفحوصين خلال عشر سنوات من خلال سعيهم لإظهار ليس فقط الروابط للإحصائية ، بل الروابط السببية-النتيجية .

لقد بينت هذه الأبحاث أنه يوجد ارتباط وثيق بين طبيعة العمل من جهة ، وبين التوجهات القيمة والعمليات العقلية ووعي ذات الشخصية من جهة أخرى . والناس يهتمون الاستقلالية وقدراتهم على إتخاذ القرارات المناسبة ويظهر ذلك في نواياهم تجاه المجتمع وتجاه ذاتهم وأطفالهم . أن شروط العمل تعد أيضاً هامة : أن العمل الأكثر تعقيداً واستقلالية يسهم في تطوير التفكير الأكثر مرونة والموقف المستقل من الذات والمجتمع ، وعلى العكس فإن العمل الروتيني الذي يحد من إستقلالية العامل . يجعل من تفكيره أحادي الجانب الشيء الذي يقود إلى تشكل موقف محافظ تجاه الذات والمجتمع أن الإنسان - الذي يعد نشاطه مستقلاً نسبياً - متحرر من الهيمنة الخارجية البسيطة ، يدرك بشكل أفضل ويعي المعنى الداخلي ، والقيمة الإنسانية لعمله وعلى العكس فإن الرقابة الخارجية الدقيقة جداً تثير عند العامل الشعور بالعجز الذاتي الذي يُقدر استقراضاً على يحمل العالم الاجتماعي وأحياناً يسبب اضطرابات عصبية نفسية .

أن هذه العوامل تنعكس على سيكولوجية الشخصية ، بغض النظر عما يعتبر الفرد - عاملاً ، موظفاً أم مهندساً) وكلما كانت إمكانيات إظهار الفرد للمبادرة في العمل ، كلما كان ميالاً أكثر في مجالات أخرى للنشاط الحياتي للتوجه نحو السلطوية الخارجية ، أو اعتبار العالم المحيط معادياً ومهدداً

وكلما كانت احتمالات ظهور الاضطرابات الانفعالية المختلفة لديه .

أن الصفات التي تتكون في العمل تظهر أحياناً في أوقات فراغهم (فالتناس المشغولون في أعمال أكثر تعقيداً واستقلالية يتميزون بأن وقت فراغهم يكون أكثر إبداعية وتجريداً) وكذلك في الحياة الأسرية (أن الذين يتمتعون بالاستقلالية في عملهم وكذلك بمرونة سيكولوجية يقدرّون أكثر الاستقلالية في أطفالهم ويربونهم على هذا السحر) وهناك أيضاً التغذية الراجعة : التعقيد المعرفي والمرونة ، والتغذية الراجعة ترفع من مستوى مطالب الفرد تجاه مضمون وشروط العمل .

ومن المفيد الإشارة إلى أن قبل هذه الرابطة قد اكتشفت عند التلاميذ : أن نشاط المدرس الغني المضمون والمستقل يتناسب مع الحيوية العقلية للمتعلمين . وبكلمات أخرى - أن التحصيل الدراسي هو أيضاً عمل .

أن نتائج هذه الأبحاث السيوسولوجية المحددة لا تشتمل على شيء ما غير متوقع للعلم الذي ينظر إلى النشاط العملي على أنه مجال هام لتطور الشخصية لكنه يؤكد على تبعيته المبدئية للظروف الاجتماعية الاقتصادية لقد أظهر البحث الذي قامت به مجموعة من السيوسولوجيين السوفيت تحت إشراف يادوف حول التوجهات القيمة وسلوك الشخصية في مجالات العمل ووقت الفراغ (التعقيد في المضمون واستقلالية النشاط العملي لمجموعة من المهندسين ، وقد قورنت بالفعالية والإبداع في وقت فراغهم) أن هذا البحث قد أظهر وجود مجموعة كاملة من التبعيات المتشابهة التي تفسر كفروقات في الأسلوب بين الأفراد .

أن السيوسولوجيين الغربيين لا يأخذون بالحسبان أن اغتراب العمل

في الرأسمالية مرتبط ليس فقط بشروط العمل مباشرة فحسب ، أن كون الذي يعترف (بأن الشروط الأساسية للعمل تكمن في البنى الاجتماعية والاقتصادية الأكثر عمومية) لا يتحدث عن أنه هل ممكن تحديد العمل في إطار المؤسسة الرأسمالية أن القول ، أن العوامل الاجتماعية الكبيرة تلعب دوراً حاسماً في اغتراب العمل ، قد أكدته مسبقاً ماركس بشكل مقنع مقدماً تحليلاً عميقاً لبنية النشاط العملي ومنايع الاغتراب التي ترتبط بغياب السيطرة - لدى العامل - على منتوجات عمله ، وعلى عملية العمل ذاتها . أن العوامل المشار إليها - التي تلعب دوراً هاماً - تتبدل في مختلف مراحل تطور الرأسمالية . ولتأخذ على سبيل المثال مفهوم الاستقلالية .

أن المالك الخاص التقليدي قد ارتبط على الغالب بفوضوية السوق وعدة من العوامل التي لا تخضع للسيطرة بشكل أقوى من الموظف في التعاونية الرأسمالية الحديثة . ولكن أحسن بنفسه موضوعياً أنه منتج مستقل وهو يخطط ويحدد نشاطه ويقوم نجاحه وفق المنتج الموجود أن رأسمالية الدولة الإحتكارية الحديثة تُعَدُّ تعاونية . أن الموظف - حتى من منصب عال - هو فقط « برغي » في الآلة البيروقراطية . أن معيار تقويم نشاطه ، وبالتالي فإن التقويم الذاتي في هذا الدور - يُعَدُّ ليس ما قد تم فعله بالفعل ، بل ذلك وهو كيف يبدو نشاطه في عيون الإدارة . أن النشاط الموجه ليس إلى النتيجة الحقيقية ، بل إلى الإنطباع الذي يحدّثه يتحول بالضرورة من نشاط حسي إلى صوري مولداً أسلوباً خاصاً للتفكير .

أن الجهاز البيروقراطي يضحكم من إمكاناته الحقيقية من جهة ، بينما يُعَدُّ العالم بالنسبة للبيروقراطي هدفاً لنشاطه ، ومن جهة أخرى أن المبدأ الذي يمكن في أساس وظيفتيه (وهو الخضوع الأعمى والإيمان بسلطة

وآلية الأفعال الشكلية المصاغة بشكل قوي والمبادئ الجاهزة والفكر والتقاليد . أن خرق التغذية الراجعة بين حلقات التسلسل الهرمي الوظيفي يجعله عملياً قليل الفاعلية . أن الترجمة العليا تنج - في سبيل معلومات حول واقع الأمور في مجال ما - إلى الموظف المسؤول عنها . ولكن بالنسبة له « أن الإشكالية تنحصر في أن هل كل شيء في حالة جيد في مجاله ، هي إشكالية حول هل يقود بشكل جيد بمجاله (وهو لا يشكك في ذلك وهو أحياناً - على أية حال لا يعترف بذلك ، وإنطلاقاً من ذلك فهو جهة سيجد الحالة ليست هزيلة على ذلك الحد ومن جهة أخرى حتى إذا وجدها هزيلة فإنه سيبحث عن أسباب ذلك خارج مجال القيادة - أحياناً ما يكون ذلك في ظواهر الطبيعة التي لا ترتبط بإدارة الإنسان وأحياناً المصادفات التي لا ترتبط بأحد^(١) .

وفي النتيجة « تتحول مهمات الدولة إلى مهام مؤسسية أو على العكس ... تعتمد الدوائر العليا على الدوائر الدنيا في كل شيء وفيما يتعلق بمعرفة الملكية الخاصة : فإن الدوائر الدنيا تنق بالعليا في كل شيء ... وفيما يتعلق بفرد بيروقراطي واحد فإن الحكومي يتحول إلى هدفه الخاص ، في سعيه وراء المراتب وضع الموقع الوظيفي^(٢) وفيما يتعلق بموضوعنا فإن هذا يعني أن الإنسان الذي لا ينتمي إلى سلم وظيفي معين يشعر بنفسه وكأنه صغير وعاجز وجهاً لوجه أمام الآلة البيروقراطية البرجوازية المبهمة الضخمة المضبوطة بدقة . وبما أن هذه الآلة تعمل عملياً بلا فائدة فإن العالم الاجتماعي والمشاركة لذاتية تبدو فيه غير واضحة وتافهة

(١) ماركس . ك . المؤلفات مجلد ١ . ص ٢٠١ - ٢٠٢ .

(٢) ماركس . ك . المؤلفات مجلد ١ . ص ٢٧١ - ٢٧٢ .

أن هذه الحالة النفسية قد وصفها شكل جيد فـ . كافكا لا يمكن أن يكون هنا حديث عن أية أسنفالية حقيقية ترتبط بها فكرة الكينونة الفردية ، وأما فيما يتعلق بالموظفين أنفسهم فأنهم وحسب الملاحظة الدقيقة لعالم الاجتماع الأمريكي بـ . بلاو « منشغلون لدرجة كبيرة في الاستخدام الدقيق جداً للقواعد التفصيلية ، الشيء الذي يفقد التصور حول أهداف أفعالهم ذاتها »^(١) فهذا ينعكس أيضاً على صفاتهم النفسية كتب العالم لـ . وارنر ملخصاً بحثه لكبير المكرس لكبار موظفي الحكومة الأمريكية قائلاً : رغم أن المدير الفيدرالي قادر بشكل تام على أن يكون مبادراً للفعل إلا أنه ميال أكثر للاستجابة للحالة من أن يضعها هو وخاصة حين يواجه مهمة تتطلب فعلاً فردياً في الحالات حيث يعمل هو في صلة وثيقة مع الآخرين فهو يشعر براحة ويظهر بحرية أكثر المبادرة وبشكل عام يتفاعل أكثر بحيث يصبح هدفها للفعل^(٢) .

أن جعل المجتمع البرجوازي بيروقراطياً بسبب غموم معدل التزمت واللافردية في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية وهذا ينعكس في أزمة الأشكال التقليدية للفردية البرجوازية وفي مفهوم الذات بعينه ، وبما أن الجوانب الاجتماعية والسياسية والايديولوجية لهذه العملية قد ألقى عليها

(١) . Blao. P.M. *Bureacracy in the Modern Society*. N.Y. 1956, p. 15.

(٢) Warner. W.L. et. al. *The American federal Executive Study of the Social and personal characteristics of the civilian and Military Leaders of the U.S federal Government*. NewHaven London 1963. p. 195

الضوء كثيراً في الأدبيات السوفيتية ، فإنه من المفيد الوقوف على جانب واحد لهذه العملية - إنبهار نظرية « الذات » الإحادية : أي بمعنى التصور حول « الأنا » المسيطرة شبه الإلهية والوحيدة .

إنهيار «الأنا» شبه الإلهية

قالت سمكة صغيرة للملكة البحر : « أني أسمع دائماً
عن البحر ، لكن ما هو
البحر ، أين هو - لا أعرف » . أجابت ملكة البحر « أنت
تعيشين وتتحركين
وتسكنين في البحر ، فالبحر من حولك وفيك ، فأنت ولديك
البحر وهو
سيبتلعك بعد الموت . أن البحر هو حياتك .
أسطورة شرقية

أن تطور قانون الشخصية الأوروبي الجديد يمكن تناوله بشكل جيد
من خلال تاريخ الرواية ^(١) ذي المراحل المتعددة . أن فكرة تأكيد « الأنا »
المستقلة القوية هي الشيء المميز في ذلك . ففي رواية الرحلات فإن البطل
منحصر كلياً في أفعاله أن مساحة شخصية تقاس بمساحة أعماله . وفي
رواية المعاناة فإن الميزة الأساسية للبطل تصبح محافظته على صفاته الأولية

(١) انظر : باختين م . م . علم جمال الإبداع اللفظي . ص ١٨٨ - ١٩٨ .

وثبات تماثلته . أن رواية السيرة تفرد الطريق الحياتية للبطل رغم أن عالمه الداخلي يبقى كما في السابق غير متغير . وفي الرواية التربوية (القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر) تتم لأول مرة متابعة نشوء شخصية البطل ، وإن أحداث حياته تبرز هنا كما يدركها البطل ويلقي الضوء عليها من منظور التأثير الذي يبدیه عالمه الداخلي أن الوصف الخارجي أصبح يكتمل بالداخلي من خلال أعداد الرواية السيكولوجية في القرن التاسع عشر . وإذا ترجعنا ذلك إلى لغة علم النفس فإن ذلك يعني ، أنه في البداية قد وضعت تماثلية البطل ومن ثم الأنا الفاعلة الوجودية ، ومن ثم تكوين طبعه وأخيراً وعيه الذاتي ، و الأنا ، الاشتراطية . غير أن تبدل المنظور قد عني ظهور عمليات جديدة .

وبالنسبة للرواية السيكولوجية فإن وجود الشخصية المستقلة والواعية هو شيء بدیهي . وتتنوع الواقعية في القرن التاسع عشر وقبل كل شيء إلى تفسير الإنسان التاريخي الاجتماعي (وبالطبع عبر الوسائل الفنية) الشيء الذي يتناسب مع الفكرة العامة للقدرية ، ولكن ما العمل مع عدم تطابق التصرفات والدوافع حين يُنفذ التصرف الحیر إطلافاً من المثيرات الثابتة أو على العكس ؟ أن موضوع البحث هنا يصبح ليس العمل ، بل من يقوم به ، الذي تعتبر فرديته السيكولوجية أهم من تلك الحالة التي تظهر فيها . وتطرح في المقام الأول البداية الذاتية ، أما الموضوع ذاته فإنه يبرز ليس فقط ككلية واحدة ، وبلا بنية ، بل كونه معقداً ومتعدد الجوانب ومتعدد المقاييس . وهنا تظهر العديد من الأشكاليات الجديدة : كيف يتنوع ملوك الشخصية بارتباطها بالظروف المتغيرة ، وما هي القوانين الداخلية للتطور الداخلي وكيف يدرك ويقيم البطل ذاته ؟ كتب باختين في هذا الصدد يقول

(أن الشيء الهام بالنسبة لدوستوفسكي ليس ما يعنيه البطل في العالم ، بل ماذا يعني العالم بالنسبة للبطل ماذا يعتبر هو نفسه لذاته . . . وبالتنتيجة فإن تلك العناصر التي يتكون فيها نموذج البطل لا تكون في صفات الواقع - أي البطل ذاته ومحيطه الحياتي - بل معنى هذه الصفات بالنسبة له ذاته ولوعيه الذاتي^(١) .

وهكذا فإن التفسير يكتمل ، وأحياناً يستبدل بالفهم . غير أن الانعكاسية هي ذات معان متعددة ، ولا يمكن أن تنقل بأسلوب واحد أن البحث الفني في الانعكاسية ووعي الذات يُنسقا فكرة وحدة « الأنا » الانطولوجية وكبدل لها هناك « سيل الوعي » (وقد نادى به م . بروست ، ج . جويس) وأن جزءاً صغيراً منها فقط يخضع للتفكير المنظم والتفسير . أن « سيادة الأنا » تختفي وتنصهر من جهة في الانعكاسية المتعددة المراحل ، ومن جهة أخرى في الأدوار والأقنعة التي لا حصر لها .

وبيّن الباحث الأدبي ف . دنيروف بشكل واضح هذا التطور على مثال إبداع م . بروست . أن سيكولوجية الرواية الواقعية في القرن التاسع عشر « قد إتبع أشرطاطية الشخصية ، مفسرة بذلك تنتقل الظروف والأهداف والاهتمامات الحقيقية إلى لغة الدوفع والمعاناة الروحية ، من خلال الوقوف على محطة نقدية لتكوين الفردية . لقد كان هذا تحول إلى وجهة النظر الذاتية من الموضوعية^(٢) .

وعلى العكس فإن التوجه السيكولوجي لدى بروست ، بما أن القضية

(١) باعثن . م . م إشكاليات البيوطقا لدى دوستوفسكي موسكو ١٩٧٤ . ص ٥٤ -

(٢) دنيروف . ف . فكرة الزمن وأشكال الزمن . لينغراد ١٩٨١ ص ٢٨٩ .

تتعلق بالبطل الأساسي « من تحوّل الرأي من وجهة نظر موضوعية إلى ذاتية . أن بداية العالم توجد هنا : توجد في واقعة الذاتية وفي واقعة وعي الذات كمصدر للحياة . ومن هنا نهر الحياة وهنا قمتمنا) أن السعي نحو الكشف عن نموذج البطل (من الداخل) يستثني التحليل والتفسير ، بيد أنه خلال ذلك « تتجرأ الشخصية إلى أجزاء صغيرة وينصهر الموضوع بالزواج وتفقد الفردية تحديدًا ، من خلال إنصهارها في سبيل الحالات المتنوعة » (٣) .

أن إنشطار الشخصية و« سيادة الأنا » الخاصة بها من الجانب « الخارجي » فقط للسلوك يظهر في جدلية « الأنا » والقناع وهذا الشيء رائع في فن القرن العشرين . أن نقطة الإنطلاق هنا .. هي الفرق الكامل والمطلق .. فالقناع هو ليس « أنا » هو شيء ما لا يمت بصلة إلى ، فالقناع يرتدونه من أجل الاحتجاب واكتساب الغموض ونسب الشيء القريب إلى الذات وإلى الأصل . أن القناع يحور من التصورات المتعلقة بالسمعة والاشتراطات الاجتماعية وواجب التناسب مع آمال المحيطين . أن حفل التنكر - هو الحرية ، والتسلية ، والتلقائية . ومن المفترض أنه من السهل نزع القناع وارتدائه ، وعندما ينزع المرء قناعه فإنه يعود إلى « الأنا الحقيقية » ولكن هل الأمر كذلك ؟ .

أن القناع ليس فقط قطعة ورقية ملونة ، بل نموذج السلوك الذي لا يمكن أن يكون حيادياً فيما يتعلق بـ « الأنا » لأن الإنسان يختار القناع ليس بمليء حريته . أن القناع يعرض عما يتقص الشخصية حسب تقويمها وعمل ما يبدو ما هو بحاجة إليه . ولا يضطر الإنسان الذي يجب العناية

(٣) دنيروف . ف . فكرة الزمن وأشكال الزمن لينفرد ١٠٨٠ ص ٣٩٠ - ٤٠٢ .

« لإظهار عنايته » وليس مطلوباً من العبد الخاضع أن يصور خنوعه ، وكذلك بالنسبة للفرح أن يرتدي قناع الفرح . أن تميز « الأنا الحقيقية » على وجه الخصوص - كما أتصوره - والقناع يثير الحديث عنها كما الحديث عن شيء خارجي وغير محدد غير أن الفاصل بين الداخلي والخارجي يكون نسبياً . أن الأسلوب « المفروض » للسلك يتعزز نتيجة للتكرار ويصبح مألوفاً . فأحد أبطال مسرحيات مارسيل مارسوا الإيمائية يبدل البطل - أمام المشاهدين - الأقنعة بسرعة فائقة . فهو مسرور . ولكن فجأة تصبح الملهة مأساة : فالقناع قد التصق بالوجه . فأصبح بصرخ ويدل جهوداً كبيرة لكن كل ذلك ذهب هباءً ، فالقناع لا يتزع فقد حل محل الوجه وأصبح وجهه الجديد . هل ذلك ضرب من المصادفة ؟ أم أن الفرد وهو شخص يعتبر - رغم أنه إلى ذلك الوقت لم يدرك ذاته - أن القناع هو جانب من شخصيته ؟ .

أن هذه الأشكالية تناوها بشكل عميق الكاتب الياباني كويو آبي في رواية « الوجه الآخر » فالعالم ، الذي شوّهت وجهه النار لم يستطع تحمل العاهة التي تغرّبه عن المحيطين به - يضع لنفسه قناعاً يصعب تمييزه عن الوجه الإنساني الطبيعي . فقد اعتقد أن القناع يمنحه الحرية . والقناع - مثله مثل الملابس - يخفف من الفروقات الفردية ويجعل العلاقات المتبادلة بين الناس أكثر عمومية وبساطة . أن القناع الذي يخفي شكل الوجه - يمنح الأحساس بالحرية من الوجه الحقيقي وفي الوقت ذاته من الروابط الروحية التي تربطه بالآخرين .

غير أن الحرية التي يقدمها القناع تبدو كاذبة . وكما في إيمائية مارسو يصبح أكثر متصلاً . وهذا القناع - كأحد وسائل الدفاع ضد العالم

الخارجي - يصبح سجنًا لا يخرج منه . أن القناع يفرض على البطل نموذج الأفعال وأسلوب تفكيره . وأن شخصيته تتضخم . أن التعامل مع أقرب الناس - الزوجة - لم يصبح فقط لطيفاً ، بل أصبح مستحيلاً . أن البطل يرى - وهو مرعوب - في القناع تلك الصفات التي لا يتميز بها « الأنا الحقيقية » لكنه من الصعب تغيير شيء ، معزياً نفسه بأن فقدان الوجه ليست مأساته الشخصية ، بل على الأكثر « قدر الناس المعاصرين العام » وأخيراً تبرز الرؤية الأخيرة : يدرك البطل أن القناع هو وجهه الحقيقي « أنني بصدد صنع قناع ولكني في الواقع لم أصنع أي قناع . إنه وجهي الحقيقي وأن الشيء الذي اعتبرته وجهاً حقيقياً هل في الواقع قناع^(١) . أن الشيء المميز هنا هو أن القرار لم يقرؤوا شيئاً عنه « الأنا الحقيقية » للبطل وهو ذاته لا يعرف شيئاً . لقد إنصهر ذلك في مكان ما في الانعكاسية الذاتية المتعددة المراحل . « أن الشيء الذي يبقى جامداً في الخزانة - تقول له زوجته - ليس قناعاً ، بل أنت ذاتك ... ففي البداية أردت وبواسطة القناع إعادة نفسه ، ولكن منذ تلك اللحظة أصبحت تنظر إليها كقبة الإضفاء لكي تهرب من ذاتك . ولذلك فإنه أصبح ليس قناعاً بل وجهه الحقيقي الآخر^(٢) » « أن ما أنت بحاجة إليه هو ليس أنا ، بل المرأة : أن أي شخص آخر يعتبر بالنسبة لك ليس أكثر من مرآة تنعكس فيها صورتك وأنا لا أريد العودة إلى صحراء المرء هذه^(٣) أن الهروب من الناس يعني فقدان الذات : أن ذاك الذي يُعد بالنسبة للآخرين مجرد مرآة يغامر (إلا

(١) كويو آبي . مرآة في الرمال الوجه الآخر . موسكو ١٩٦٩ ص ٣٤٥ .

(٢) كويو آبي . مرآة في الرمال الوجه الآخر . موسكو ١٩٦٩ ص ٣٥٣ - ٣٥٤ .

(٣) كويو آبي . المصدر السابق ص ٣٥٤ .

يرى فيها إنعكاس صورته الذاتية (هذا ما حدث بالضبط مع إيرازم سييكر في إحدى روايات هوفمان) .

أن رمزية كوبي أبي متعلدة المعاني « فالقناع » هو في الوقت ذاته رمز التكيف مع العالم ورمز القوى الغربية المبهمة التي تفرض على الشخصية قوانينها . أن فقدان البطل لوجهه الذاتي يسبق زمنياً صنع القناع الذي ينبغي له تعويض هذه الخسارة . غير أن الوجه الأول « الطبيعي » قد قدم للبطل مسبقاً بينما صنع هو بنفسه لنفسه القناع مجسداً فيه بشكل لا إرادي صفات « الأنا الحقيقية » وفي هذه الحالة إلا ينتج تاريخ العلاقات المشتركة بين البطل والقناع عملية المعرفة الذاتية - مع التصحبة بالتححرر الصعب من الأوهام على حسابه الخاص ؟ ولكن لماذا يصبح وجهه الحقيقي « آخراً » ؟ وهل ينبغي رؤيته مصيبة فردية في ذلك (وقد يكون ذنب) لبطل الرواية أو هكذا هي القانونية العامة ؟ .

أن الشيء المميز هنا هو أنه في التناقض ما بين القناع و« الأنا الحقيقية » يخرج القناع الذي يعمق عادة القوة السلبية - متصراً . لماذا ؟ من منظور علم الاجتماع أن هذه المشكلة تعكس الصراع بين مختلف التوجهات القيمية : « أن » « الأنا » تجسد المبادئ الأخلاقية والقيم المختلفة وغيرها التي إدركها الفرد سابقاً . أن القناع - هو مطلب لحالة حقيقية اجتماعية تجبر الفرد على التكيف . غير أن القناع أقوى من « الأنا » ليس فقط لأن فيه عدة من الأوامر الاجتماعية . أن هذه الأوامر تتواجد بشكل غير منظور في الـ « أنا » ، ومن المنظور السيكلوجي فإن قوة الأنا في إنها تغني سلوك حقيقي (أنها تعبيرية يعبر عنها في الفعل في العلاقات من الناس الآخرين ، وهنا تكمن الفكرة في أنها دائماً (حقيقية) في حين أن

الفرد يعتبر « الأنا الحقيقية » لذاته قد تكون وهمية . أن انتصار القناع على « الأنا » والذي يلقي الفرد الذنب هنا على المجتمع يبدو عند التدقيق انتصاراً لسلوكه الحقيقي على سلوكه الوهمي المبتدع . أن القناع هو آلية تكييفية تسهل للمرء تكيفه مع حالة أو موقع معينين . أن معرفة الذات ليست متخلفة عن التطبيق ، ففي البداية لا تقر بداية (بالأنا الذاتية) كجزء منها . غير أنه إذا كان نموذجاً للسلوك يرمز إليه القناع فإن الشخصية لا يمكن أن تحيد عن إدراكه . أن المرء مضطراً إما أن يحقق في سلوكه الشيء الذي يعتبره (أنا حقيقية) رافضاً القناع ، أو تبني القناع بمثابة وجه حقيقي معترفاً (بنموذج الأنا) الأسبق أنه غير حقيقي ووهمي . أن التناقض على وجه الخصوص يبين ما هو « حقيقي » وثابت في الإنسان وأن « الكاذب » هو شيء سطحي .

غير أنه يعتبر هذا التفسير لتعددية « الأنا » الوحيد الممكن ؟ أن تعددية « الأنا » في ضوء قانون الشخصية الرومانسي - هي التعاسة ، أو المرض . وعلى العكس يعتقد هيرمان غيسة أن مبدأ وحدة الأنا هو المرضي والكاذب . أن الشخصية هي تلك (السجن الذي يقعون فيه) أما التصور حول وحدة « الأنا » فهو « الضياع في العلم » الذي يُعد ذا قيمة فقط بسبب أن الشيء الذي يسهل عمل القائمين على خدمة الدولة من معلمين ومربين ويخلصهم من ضرورة التفكير أو التجريب وفي نتيجة ذلك فإن الضياع يعد « طبيعياً » وحتى أن المجانين المطبقين اجتماعياً من نوع عال ، أما وكيف ينظرون إلى المجانين فعل العكس على أنهم عباقرة^(١) . « أما في الواقع فإن أية « أنا » حتى الساذجة منها - هي ليس وحدة ، بل

(١) غيسة . المختارات موسكو ١٩٧٧ . ص ٣٥٨ - ٣٧١ .

عالم متعدد المراحل ، وهي سماء صغيرة فيها نجوم وفوضى الأشكال والدرجات والحالات الوراثية والإمكانات » فالتناس يسعون إلى الابتعاد عن العالم متغلقين في « أنا » الخاص بهم والمطلوب نقيض ذلك ، وهو القدرة على الإنصهار ونزع الهالة عن الذات « التمسك بضراوة « الأنا » الذاتية والتمسك بالحياة بضراوة أيضاً - أن ذلك يعني السير وفق طريق آمنة إلى الموت الخالد ، حين تقود مهارة الموت ، ونزع الهالة والتصرف بـ « الأنا » من أجل التعبير ، تعود إلى الخلود»^(٢) .

أن تعددية « الأنا » لا تسمح بتفسير واحد ولا يمكن جعلها موضوعية ووصفها من الخارج .

لقد أبعد علم النفس الوضعي الطبيعي عملياً « الأنا » الحسية محدداً مهمته في دراسة مكونات ونماذج وعي الذات .

أن تحويل « الذات » إلى هدف قد أثار الاستياء لدى أنصار المذهب الوجودي في دراسة الشخصية وحسب كلمات كيركيغارد - أن « الذات » هي من أكثر الأشياء تجريداً وفي الوقت ذاته أكثرها تحديداً وذلك لأنها هي الحرية .

أن التفسير الوجودي « للأنا » يتناقض مع تجسيدها شيئاً . أن الإنسان موحدة لا يمكن جعله موضوعياً . - يشير إلى ذلك ك . ياسبرز - وما أنه موضوعي فهو موضوع ... ولكن بمثابة موضوع لن يكون قط هو ذاته^(٣) .

(٢) غيسة . المصدر السابق من ٢٦٠ - ٢٦٤ .

(٣) Keirkegaard, S. Either. or. N.Y. 1959, v.2, p. 218

(١) Jaspers. K. Philosophie, B 1932. Bd. I, s. 126

وفق وجهة نظر ياسبرز فإن الإنسان في كينونته الساذجة الموجودة يتفاعل ويفكر ويؤمن « كالبقية » ، ولكن إنطلاقاً من أنه يتعد عن عالم الأشياء نحو نفسه فإنه يدرك دوافعه وأحاسيسه وقبل كل شيء من وجهة النظر التي تقول هل أنه يحافظ فيها على الصفاء والحقيقة . وبما أن أساليب جعل « الأنا » موضوعية يمكن أن تكون فقط جزئية فإن الشخصية يمكن أن تحدد نفسها بشكل سلبي فحسب : « الأنا » ليست في جـلدي وليست في إنجازاتي وليست في آمالي ... إلخ .

وحسب هايدغر فإن « الأنا » هي الشيء الذي « يظهر » فينا ، وتبقى في الوقت ذاته كاملة ومكبوتة وحسب سارتر فإن « الأنا » Ego - ليست موضوعاً حقيقياً ، بل بعض من إمكانيات الوعي التلقائية المدخلة إلى العالم^(٢) :

ويعتقد المحلل النفسي الفرنسي ج . لاكان أن الموضوع لا يتمتع بوجود مستقل ويبرز نفسه فقط في الحوار ما بين المواضيع مع الآخر ، وأن فكرة ما يقال لا ترتبط بالمتحدث فحسب بقدر ما ترتبط بالمستمع .

أن مثل هذا الإلغاء للواقع الانطولوجي « للأنا » يبدو من منظور الوعي المتبدل تناقضاً ، ولكن لنحاول النظر إلى الاشكالية من إطار آخر مثال من منظور تأليف النصوص الأدبية^(٣) لقد اعتدنا التفكير أن مؤلف أي

(٢) للمزيد حول التفسير الوجودي « للأنا » أنظر : - أشكالية الإنسان في الفلسفة الحديثة . موسكو ١٩٦٩ . الإنسان وكيونته كاشكالية الفلسفة الحديثة . موسكو ١٩٧٨ . كوزمينات . ١ . أشكالية الموضوع في الفلسفة البرجوازية الحديثة / الجانب الانطولوجي موسكو ١٩٧٩ .

(٣) foucault. M. What is an author. Portisan. Review. 1975. v. 42. p. 600. (٣) 618

نصن أدبي هو - « فرد حقيقي » وهو أنطولوجي يسبق إنتاجه . ولكن هل يمكن دائماً تحديد التأليفية الفردية ؟ ليس تاريخ العلم ممتلئ بالجلدات حول الأسبقية ، حول تأليفية الأفكار والاكتشافات ؟ أن المسألة لا تكمن فقط في جماعية الإبداع والاختراع المتزامن من قبل الناس ذاتهم لهذه الطواهر أو تلك . من هو على سبيل المثال مؤلف « إرادة السلطة » ؟ فمن المعروف إنها مؤلف ف . نيتشه . والمعروف أيضاً أن مخطوطة الفيلسوف قد خودتها شقيقته في أثناء الأعداد لنشرها . إلا يعني ذلك أن سمعة نيتشه القائمة على هذا الكتاب لا تستحق التقدير الكامل . لكن « تغيير » الشيء الذي أصبح حقيقة وللوعي الاجتماعي مستحيل . فالفيلسوف نيتشه في معنى ما - هو نتاج الكتاب الذي ألفه على وجه الخصوص الإنسان نيتشه . وبالتالي فإن موضوع الإنسان - المبدع « يسبق » إبداعه ويوجد بدوره عليه عندئذ القبول به بحذر . أن فكرة أحادية « الأنا » المساوية التي يجب أن يناسبها وعي الذات الواحد والكلي وغير المتناقض . وتخضع للشك ليس في الوعي النظري ، بل وأيضاً المبتدل .

إن أول من تعامل مع ذلك هم الأطباء النفسيين الذين كشفوا ليس فقط عن إزدياد عدد ما يسمى « بالاضطرابات الشخصية » بل وأيضاً التغيير الأساسي لإعراضها ، وانتشار علائم مثل أزمة التهاثل و انتشار « الأنا » وعدم التفرد .

عانى المرض الذي تعامل معهم . س . فرويد في بداية القرن العشرين بشكل أساسي من التناقض بين المنوعات الانسانية المدركة ومعايير ونزوات الغريزة الذاتية . (أن الاختصاصي الحديث في علم الأعصاب - حسب رأي ي . أريكسون - على نقض ذلك - يبحث عن

اجابة على السؤال حول أنه ينبغي عليه أن يؤمن ومن سيكون أو يستطيع أن يكون^(١) أن إنسان المجتمع البرجوازي - الذي إنضم إلى عدة من الأدوار الخارجية التي تبدو غير متكاملة على نحو كاف - يعاني من أزمة حادة في الثبات والدفء والإلفة وهو لا يعرف في ماذا تكمن الأنا الحقيقية الخاصة به .

أن الدراسات في علم الاجتماع الأمريكي حول علم نماذج الشخصية في الخمسينات والستينات (إنسان المؤسسة) و . وإيت « إنسان الاتجاه الواحد » ماركوز . . . إلى ما شابه ذلك : قد تناولت هذه الظاهرة من الجانب السلبي مشيرة إلى فقدان الاستقلالية الذاتية وغم التزامن والتوجه ليس نحو القيم الداخلية ، بل الخارجية ، والتماثل مع المجموعة والبنى الاجتماعية الثابتة . أن المؤلف المميز هنا هو كتاب د . ريسان (الجمهرة الوحيدة) الذي يؤكد فيه أنه من القرن التاسع عشر أصبح نموذج الشخصية الموجهة من الداخل (Inner-directed) هو النموذج المنتشر في الطابع الاجتماعي في الولايات المتحدة ، أن مضمون فعاليات تتميز بثبات التوجهات الحياتية والتوجه نحو هدف محدد وفي أمريكا الحديثة - حسب رأي ريسان - يسيطر نموذج آخر للإنسان وهو الشخصية الموجهة من قبل الآخرين (other directed) التي لا تتمتع بمثل وقيم حياتية ثابتة وتسمى وقبل كل شيء - إلى « التناغم » مع المحيطين ، وتسمى أيضاً بأي ثمن لأن تكون متشابهة مع الآخرين . أن هذا الإنسان - المتزمت يستسلم للظواهر الخارجية إلى حد بحيث أن ليس هو فقط ، بل والآخرين لا يعرفون فيماذا تكمن « الأنا » الحقيقية . وإذا كان من الممكن مقارنة آلية الشخصية

(١) Erikson, E.H. Identity youth and Crisis. N.Y. 1968. p. 275

السيكولوجية (الموجهة من الداخل) بالجيروسكوب (*) فإن الشخصية
« التي تعتمد على الآخرين » وكأنها تمتلك رادار داخلي يستجيب بحساسية
تجاه أية إشارات خارجية .

ورغم أن معظم علماء الأمريكيين قد وقفوا في ذلك الوقت تجاه
التزامات « الأحادية » موقفاً لا يتسم بالتعاطف فقد كانوا ميالين إلى
الاعتراف بهذه التيارات على أنها حتمية . أن التناقضات الداخلية وتعددية
غاذج « الأنا » وعدم الثقة بتطابقها قد قيمت على أنها سلبية فقد رؤوا فيها
علامة الاغتراب الاجتماعي واحد عوارض الاضطرابات العصبية أو هذا
وذاك معاً . وفي نهاية الستينات تغيرت الحالة . فقد تشكلت لدى منطري
الحركة الطلائية والشبابية « توجه الشخصية نحو الحرية المطلقة في إظهار
الواقع الفردي العفوي التلقائي والمشاعر المباشرة » التي تتناقض مع أي
فعل مؤسساتي منظم عقلياً^(١) . وبالنسبة فإن الشيء الذي عُدَّ بالأمس
غير سليم قد أصبح نواة للحرية الجديدة .

أكتسب نموذج (إنسان - بروثيوس)^(**) الذي رسمه المستشرق
وطبيب النفسي الأمريكي ليفتون شهرة واسعة . أن الأحساس التقليدي
بشأن وعدم تغير « الأنا » قام - حسب رأي ليفتون - على الاستقرار النسبي

(*) الجيروسكوب Gyroscope جهاز يستخدم لحفظ توازن الطائرة أو الباعرة
ولتحديد الاتجاه (المترجم) .

(**) إنسان بروثيوس Proteus : أسطورة أغريقية حول إله البحر الذي تمتع بموهبة
التنبؤ والقدرة على اتخاذ الهيئة التي يريدونها (كناية عن الإنسان المتقلب)
(المترجم) .

(٢) زاموشكين . ي . ١ . الشخصية في أمريكا المعاصرة موسكو ١٩٨٠ ص ٩٧ .

للبنية الاجتماعية وعلى تلك الرموز التي فكر الإنسان فيها بكيونته وفي نهاية الستينات تغير المؤلف كلياً . فمن جهة تقوى أحساس التفرقة التاريخية أو التاريخية السيكولوجية وإتقطاع التواصلية مع المعايير والقيم التقليدية ، ومن جهة أخرى ظهرت مجموعة من الرموز الثقافية الجديدة التي تخترق بسهولة الحدود القومية بمساعدة وسائل الاتصال العامة وتسمح لكل فرد أن يتحسس الرابطة ليس فقط بالقيبيين من حوله ، بل مع البشرية كلها . وفي هذه الظروف لا يستطيع الفرد أن يشعر بنفسه مستقلاً ومنغلقاً . أن النموذج القريب هو نموذج الإله الأغريقي القديم بروثيوس الذي بدّل باستمرار هيئته بحيث يصبح تارة على هيئة دب ، وهيئة أسد وتارة أخرى تيناً وإما ناراً أو ماءً ، وقد أستطاع المحافظة على وجهه الطبيعي للعجز المحب للنوم فقط عندما أصبح مقيداً ومقبوضاً عليه . أن أسلوب بروثيوس الحيائي هو مجموعة لا نهاية لها من التجارب والمكتشفات الجديدة التي يمكن لكل منها أن تبقى من أجل بحث سيكولوجي جديد .

أن هذا النموذج يشابه مع ما سباه إريكسون التماثلية غير المنظمة و« المتشعبة » وغالباً مايتهازج مع الاضطرابات الوظيفية للنفس . غير أن « هذا الأسلوب ليس مرضياً وهو يُعد على أبعد تقدير مختصراً لزماننا منتشرأ على كافة جوانب التجربة الإنسانية^(١) أن التركيز يقع على الوظائف المختصرة وليس السلبية « الأسلوب البروتيوسي » هو الذي يميز نظريته عند آراء النقاد الرومانسيين الجدد في « المجتمع ما بعد الضاعي » .

أن الفيلسوف الأمريكي ج . اوغيلفي في كتابه الذي يحمل عنواناً مشيراً للمجلد « الإنسان المتعدد الأبعاد على نقيض كتاب ماركوز « الإنسان

(١) lifton. R.J. Proteon Man. Partisan Review. 1968 v. 35. p. 27

أحدى البعد « يساند فكرة التعددية » البروتيويسية « للأننا ، ولكنه يشير إلى أن التصور حول « الذرات » بين الارتباط بالمفهوم التقليدي للتماثل الذي بموجه ينبغي على الفرد أن تكون لديه في وقت ما « أنا » واحدة^(٢) . وحسب رأي أوغليفي يجب المضي قدماً والاعتراف ليس فقط بضرورة تبديل التماثل ، بل وأيضاً تعددية الأبعاد الدائمة ولا مركزية « الذات » التي تتناسب مع التعددية الاجتماعية - السياسية والدين السياسي .

أن إعادة التوجه من الأننا المستقرة « المنغلقة » نحو « المفتوحة » والجارية المرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتأثير التشريعات الدينية - الفلسفية الشرقية (البوذية ، اليوغا ، البوذية في التبت ، تعاليم غروجيها ، كريشنامورتي ، الفيدانا والصوفية والصيغ المختلفة والغيبية الإنسانية ، غير أن الاشكالية لا تكمن فقط في التأثيرات والاقتراسات .

لقد حاول عالم الاجتماع الأمريكي ر . تيرنر وبواسطة اختبار يتألف من عشرين جملة^(٣) توضيح الجوانب التي يميز الطلبة الأمريكيون « الأننا » الحقيقية عن « غير الحقيقة » وهل تغترنا بالمؤسسات الاجتماعية الثابتة وبالأدوار « الأننا » المؤسساتية التي تتحدد عبر الانتهاء إلى مجموعات اجتماعية ما ، والوضع الاجتماعي والمكانة ، أو بالمشاعر الذاتية المتغيرة وبالرغبات (« الأننا » الدافعية التي تتحدد في مصطلحات المعاناة الانفعالية والمساخي) من بين الطلاب الـ ١٢٦٩ وصف ٣٦٩ (أي ٢٨/٩ ٪) منهم

(٢) Ogilvy. j. Many Dimensional Man. Decentralizing self. society the (٢)

, Seared. N.Y. 1977. P. 148

(٣) إن جوهر هذا الاختبار هو أن يقوم الفرد خلال وقت محدد وبشكل كتابي الأجابة عشرين مرة على سؤال « من أكون ؟ » .

«الأنأ» الحقية وقر الحقية في المصطلحات المؤسسية ولم يحسوا بالتناقض ما بين المطالب المعيارية والواقع الذاتي وطرح ٣١٠ (٤/٢٤٪) في المقاييس في المقام الأول الوصف الدافعي ، وقد وصف ١٣٤ شخصاً (٦/١٠٪) الأنأ الحقية في مصطلحات مؤسسية وقر الحقية في الدافعية . أما المجموعة الكبرى ٤٥٨ (١/٣٦٪) فقد رأأت الأنأ الحقية (دافعية) و«قر الحقية» مؤسسية^(١) . وبكلمات أخرى فإن العالم الداخلي الذاتي وتعبيره الانفعالي بالنسبة لهم أهم من الإنتهاء الاجتماعي ومن تناسب المعايير السائدة في المجتمع .

أن هذه الصيغة مرتبطة بعمليات اجتماعية كبرى عدة .

لقد اعتبر عالم الاجتماع الأمريكي ل . ا . زوكير ، الابن^(٢) أن تغيرات البنية الاجتماعية التي تميز (المجتمع ما بعد الصناعي) تناسبها ، في مجال وعي الذات إعادة التوجه التدريجي نحو «الأنأ» المستقرة حيث تُدرك «الأنأ» كهدف ، ونحو «الأنأ» المتغيرة التي تفهم على أنها عملية .

Turner, R. H. *Is there a Quest for Identity. Sociological Quarterly* (١) 1975. v. 16. p. 148. 161

Turner, R. H. *The Real self. from Institution to impulse American Journal of sociology* 1976. v. 18 p. 989. 1016.

Turner, R. H. Gordon, S. *The. Boundaries of the self. The Relationship of Authenticity in the self conception in, Lynch. M.D. Norem. Hebeisen. A.A. Gergen K. (eds) self. conception. Advances. in theory omd Research Cambridge (Mass. 1981 p. 29. 57)*

Zurcher, L. A.Jr. *The mutable self Aself Concept for Social Change* (٢) N.Y. L. 1971

وإنطلاقاً من تحليل المصطلحات التجريبية التي تم الحصول عليها بواسطة (اختبار العشرين حملة) يميز وزكير أربعة نماذج أساسية أو كما سماها (*MODUS*) وهي « الأنا » الجسدي والاجتماعية والانعكاسية والمحيطية .

النموذج أ - *Modus - A* « الأنا » وهي قوية وثابتة ومتجهة نحو الداخل ومنغلقة في « الأنا الصغرى » وتقوم على الصفات الجسدية والأحاسيس الذاتية . أن اللذين ينتمون إلى هذا النموذج يصفون أنفسهم على الغالب من خلال مصطلحات جسدية مؤكدين على صفات مثل الجنس ، العمر ، الطول ... إلخ .

النموذج ب - *Modus - B* « الأنا الاجتماعية » - تركز الانتباه نحو الصفات الموضوعية ولكن ليس الجسدية ، بل الاجتماعية فأصحابها يصفون أنفسهم في مصطلحات مواقعهم الاجتماعية وإدوارهم والانتهايات الجماعية ... إلى ما شابه ذلك . أن مثل هذا النموذج ثابت وهادئ نسبياً ويُعد محصلة وتركيبية معينة للأدوار الاجتماعية .

النموذج ج - *Modus - C* « الأنا الانعكاسية » - وهي تنقل مركز الثقل إلى الصفات الذاتية ، والفروق والتنظيم وهي نسبياً غير تابعة للحالات الاجتماعية المحددة (مثل أنا شخص سعيد) أو « أنا أحب الموسيقى الجيدة » فهو يتميز بالجريبات وغير مرتبط بالأدوار الاجتماعية (الخارجية) التي تقوم الشخصية كل منها بشكل دائم على أنها قريبة من بعضها بعضاً .

النموذج د - *Modus - D* « الأنا المحيطية » وهي تُعد طارداً مركزياً يتوسع باستمرار ، أنه التوجه من خارج « الأنا الكبرى » وتقوم على القيم

الشاملة والإفكار المجردة والعمليات السامية أو الألهام الروحي - الغيبي ولذلك فإنها تسمى محيطية . أن ممثلي هذا النموذج يصفون أنفسهم بشكل أكثر تجريدية وضمن أحكام لا تشتمل بشكل عام على أية قدرية قاسية «الأنا» كائن حي» أو «الأنا» حبة رمل على شاطئ الزمن .

ويفترض زوركير أن النموذج « المحيطي » على وجه الخصوص يلبي أفضل من سواء حاجات التطور الحديث . وحسب رأيه ينتقل وعي الذات في سياق التطور الفردي عبر النماذج الأربعة : ففي البداية يتكوّن النموذج (أ) ومن ثم (ب) وأخيراً (ث) . أن تناسبها يختلف عند مختلف الأفراد . ويفترض زوركير أيضاً أنها مرتبطة بالتطور التاريخي للمجتمع ففي المراحل الأولى من التطور الاجتماعي حين قاد الناس صراعاً مريراً ضد الطبيعة من أجل استمرارية العيش تطلب الأمر هيمنة النموذج أ . ومع تعقيد البنية وتقسيم العمل فقد ظهر في المقام الأول النموذج (ب) الذي ومع تسارع وتيرة التطور وتعقيد حياة المجتمع فيها بعد - يتراجع أما النموذج (ت) وفي ظروف التقدم العلمي - التقني الحديث والتجديد الثقافي فقد يكون النموذج (ث) هو الأكثر قبولاً (الأنا المتغيرة) .

غير أن الجمع ما بين التصنيفات الفردية - الشخصية المعتمدة على مقارنة الصفات النفسية المثبتة تجريبياً والنماذج الاجتماعية التي يفترض أنها تولد هذه الحقبة التاريخية أو تلك وهي مشكك بها منهجياً وذلك لأن الأولى تنزع لأن تكون تحليلية ووضعية والثانية تُعد تركييبية وقيمة معيارية . أن ما يدخل ضمن الاشكالية أيضاً تقويم درجة التكيف والمضمون الأيديولوجي المحدد لهذه « النماذج » .

إن استبدال نظرية الأخلاق البروتستانتية حول « إنكار الذات »

(بأخلاق الوجود الذاتي) هي كما سماها عالم الاجتماع الأمريكي د .
بانكيلوفيتش ظاهرة جماهيرية واسعة . أن التعطش نحو الوجود الذاتي في
الوقت الراهن يميز إلى درجة كبيرة أو قليلة وحسب إحصائياته ٨٠٪ من
الأمريكيين الراشدين^(١) ولكن فيماذا يرون « وجود الذات » هنا .

أن « الأنا المتغيرة » تتناقض بحدة مع المثال البرجوازي التقليدي
« للشخصية القوية » التي تنبأى بإنجازاتها العملية والاجتماعية
وتنظر باحتقار إلى « الإنسان الاستهلاكي » أن أخلاق الوجود الذاتي
القائمة على تجريد المعاناة الانفعالية التلقائية غامضة اجتماعياً ولا تعتمد
على الأوامر الاجتماعية - الأخلاقية الثابتة . فمن جهة فهي وكأنها تحرر
الشخصية من عبودية التكديس والركض وراء إمتلاك الأشياء والسمة
والقيم (الخارجية) الأخرى ، ومن جهة أخرى فإن « نظرة الحبور نحو
الداخل » تميز بحث الأمريكيين الديني - الفلسفي في السبعينات تتحول في
التطبيق إلى نرجسية أنانية إلى أبعد حد وعدم مسؤولية اجتماعية وكما قال
الصحافي الأمريكي ك . لاش إن « شهوتهم الجائعة هي الرغبة في عيش
اللحظة ، والعيش من أجل الذات وليس من أجل السلف أو
الخلف »^(٢) .

وفي الحالة الراهنة وأمام خطر الحرب النووية والأزمة الاقتصادية
العميقة لا تستطيع البشرية أن تسمح لنفسها بمثل هذا التجاهل . وحسب

(١) باتالوف . ي . أمريكا المتعددة الطوائف . مجلة الآداب الأجنبية ١٩٨٣ . عدد ٩ .
ص ٢١٣ .

(٢) Lasch ch. The cultue of Narcissism. American life in an Age of (٢)
. Dimenshing Expectations

كليات رئيس نادي روما أ . بيتشيني : أن الإنسان في يومنا هذا يقف أمام
برهان منطقي (أما عليه أن يتغير - كشيخصية مستقلة وكجزء من المجتمع
البشري وأما أنه حكم عليه بالاختفاء عن وجه الأرض)^(٣) .
أن المتناقضة الرومانسية (الفرد أو المجتمع) لا تملك من حيث المبدأ
حلاً ، وتقود نظرية علم الاجتماع إلى الضياع وكذلك وعي الذات
الفردية .

(٣) بيتشيني . أ . الصفات الإنسانية موسكو ١٩٨٠ ص ٢١٥ .

منشورات دار معاد للنشر والتوزيع

رشوة ١٩٩٢

دمشق عجم فلسطين هاتف ٨٨٦٢٦٩

ص. ب. ١٠٨٧٧





To: www.al-mostafa.com